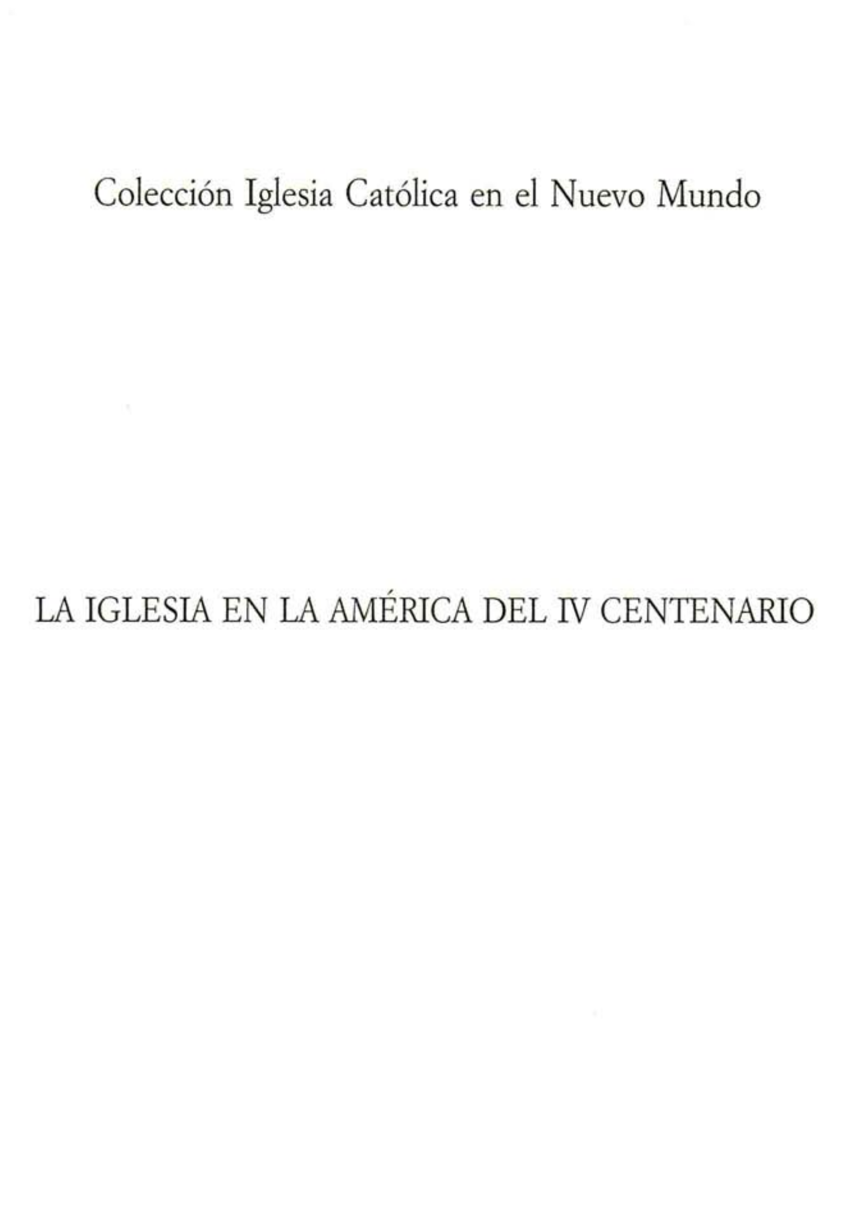
LA IGLESIA EN LA AMÉRICA DEL IV CENTENARIO

Antón Pazos

ANTÓN M. PAZOS

LA IGLESIA EN LA AMÉRICA DEL IV CENTENARIO





Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo

LA IGLESIA EN LA AMÉRICA DEL IV CENTENARIO

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Director de Colección: Alberto de la Hera
Diseño de cubierta: José Crespo

© 1992, Antón M. Pazos
© 1992, Fundación MAPFRE América
© 1992, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-574-3
Depósito legal: M. 27141-1992
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n., Km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

En este análisis de la Iglesia latinoamericana a finales del siglo XIX, utilizamos abundante documentación de primera mano, así como monografías o fuentes impresas de fines del XIX y de principios del XX. Nos parece que es una necesidad ante la escasez de síntesis o trabajos de base. Dentro de las fuentes, damos especial importancia a las de los distintos archivos vaticanos, ya que son probablemente las únicas que ofrecen una visión de conjunto de lo que sucedía en las distintas repúblicas. En el comentario sobre fuentes y bibliografía concretamos los fondos de mayor interés para nuestro objeto, pero vale la pena adelantar que nos parece imposible hacer la historia de la Iglesia en América Latina sin trabajar bien los archivos de las distintas instituciones de la curia romana, especialmente los de Secretaría de Estado y de la Sagrada Congregación para Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Interesa tener claro que no son fuentes limitadas a las relaciones Iglesia-Estado, sino que ofrecen un panorama bastante exacto de la vida real de las distintas diócesis y naciones. Otro bloque documental inapreciable es el que han reunido pacientemente Ivan Illich y Valentina Borremans por toda América Latina, recogiendo sobre todo impresos del XIX y de principios del XX. Gracias a las facilidades que han dado para su comercialización a través de Inter Documentation Company hemos podido manejar textos dispersos por archivos y bibliotecas de toda la geografía americana.

Lo que acabamos de decir ha de tenerse en cuenta a la hora de la lectura de las páginas que siguen: aunque procuramos sintetizar, en muchos temas sólo podemos abrir camino utilizando documentación de ar-

chivo porque apenas hay monografías de los asuntos tratados. La idea de intentar una síntesis, a pesar de todo, tiene que ver con la capacidad de estímulo para abrir nuevos campos de investigación del profesor José Andrés-Gallego, director científico de las colecciones Mapfre 92.

I

SITUACIÓN DEMOGRÁFICA, POLÍTICA Y SOCIAL DE AMÉRICA LATINA A FINES DEL SIGLO XIX

El siglo XIX resultó mucho peor en América que en Europa para la Iglesia católica. También en América se dieron los habituales problemas de la masonería —más virulentos aún que en Europa—, el liberalismo perseguidor o el descenso de vocaciones eclesiásticas. Pero no hubo la compensación de nuevas órdenes religiosas, elevación de la formación religiosa popular o de la cultura eclesiástica. Se conocen aún pocos datos sobre sociología religiosa del XIX americano, pero probablemente, las doscientas mil religiosas que tiene Francia en el XIX[1] no se dan en toda la historia americana, a pesar de su población católica varias veces superior.

Por otra parte, el siglo XIX es una etapa de pérdida de identidad y de mimetismo para los pueblos americanos. Contrariamente a lo que ellos mismos pretendían, el período que va de la independencia al último cuarto del XIX es un tiempo de imitación, más o menos clara según los países, de modelos extranjeros, fundamentalmente de USA, que resulta fascinante a los gobernantes americanos en el aspecto económico organizativo, y de Francia, que les encandila por su prestigio cultural. Quizá habría que añadir otras influencias, como la inglesa, que aporta los modelos educativos de algunos países, como el método manchesteriano, que resultará un fracaso, o Prusia, que da los esquemas formativos para la juventud militar —y no sólo militar— del Chile contemporáneo. En cualquier caso, parece apreciarse un desdibujamiento de la personalidad propia del continente, no compensada por un perfil más

[1] Según los cálculos de Langlois 1984.

genuino de los distintos países. En ese sentido, podría hablarse de una colonización voluntaria más fuerte aún que la hispánica, que no resultaba ajena desde muchos aspectos.

Antes de presentar la situación general latinoamericana es necesario tener presente que, aunque hablamos de América Latina como de un conjunto, hay que hacerlo teniendo a la vista que las diferencias entre los distintos países son muy grandes. Hay países destacados y países atrasados. Países que reciben una gran aportación de capitales y emigración europea hasta el punto de parecerlo por su composición racial, como Argentina y países genuinamente indios. Pero dentro de éstos, los indígenas pueden ser un factor de desarrollo, procurando integrarlos en la nación formante, o un elemento de freno, aceptando que quedasen al margen de la sociedad moderna, por debilidad del Estado, incapaz de asimilarlos, como sucede con Perú y Bolivia, o por desidia de las clases dominantes, como podría ser el caso de Venezuela. Países con voluntad de desarrollo político, tal es de nuevo el caso de México, o países cómodamente instalados en las pequeñas tiranías sin ningún espíritu de modernización. Países gigantescos como Brasil o países mínimos —para los espacios americanos— como son todos los centroamericanos. Países en expansión militar, como Chile, o países destrozados por la guerra, como Paraguay. Aunque hablemos de América Latina hay que tener siempre a la vista la gran variedad de situaciones que esconde el término.

Sin perder de vista esas grandes diferencias locales —que se dan también en la vida de la Iglesia—, con estas primeras páginas intentaremos tener una visión rápida de la situación americana, que nos pueda ser útil a la hora de ver cuáles son los problemas fundamentales de la iglesia en América Latina.

Demografía

En la segunda mitad del XIX, la demografía americana se manifiesta ya como la conocemos actualmente: con una gran capacidad de crecimiento, que hace que el número de habitantes se duplique entre 1850

y 1900[2], pasando de 30.495.000 habitantes a 61.012.000. Tampoco aquí el crecimiento es uniforme. Hay países de gran crecimiento como Argentina, que se cuadruplica, pasando de 1.100.000 a 4.743.000, o Uruguay, aún relativamente despoblado, pero que pasa de 132.000 a 915.000. En el extremo contrario, y como caso excepcional, está Paraguay, que desciende de 500.000 a 440.000. Los que no llegan a duplicar su población son Bolivia, Colombia, Cuba, Ecuador, Guatemala, Haití, Honduras, México —que, a pesar de un gran aumento numérico, pierde el primer puesto en cuanto a número de habitantes, superado ampliamente por Brasil[3]—, Nicaragua y Venezuela.

El crecimiento no es sólo vegetativo. Hay también un gran aumento inmigratorio, de europeos fundamentalmente, que potenciarán el desarrollo de los países receptores, pero también crearán problemas de atención religiosa e integración nacional y desequilibrarán la estructura social en muchos casos: los grupos poseedores no serán los mismos en la segunda generación de inmigrantes, dueños en muchos casos de los resortes económicos del país que los recibió. Podría servir de ejemplo típico el territorio de Mendoza, en la Argentina captadora de inmigrantes. En el segundo censo nacional, realizado en 1895, tenía una población de 116.136 personas. Casi se había duplicado desde el censo anterior. La nueva población era aún predominantemente agraria, pero ya vivían 30.369 habitantes en la ciudad. El peso migratorio se notaba en el desequilibrio de sexos, a favor de los hombres, y en el número de extranjeros, más de 15.000. Y, por supuesto, era una población joven, con más de la mitad por debajo de los 30 años[4].

Los problemas fácilmente deducibles de tal tipo de poblamiento ocuparán un lugar importante en las preocupaciones eclesiásticas: necesidad de aumentar el número de parroquias, tanto rurales como urbanas, multiplicar los párrocos, buscar sacerdotes que entiendan la lengua de los emigrantes, evitar que se acepte en matrimonio a personas casadas en sus países de origen, que, amparados en la confusión buro-

[2] Cit. por Chevalier 1979, p. 54, siguiendo a Nicolás Sánchez Albornoz.

[3] México tenía en 1850 7.662.000 habitantes frente a los 7.205.000 de Brasil. Medio siglo más tarde Brasil tiene casi cuatro millones más que México: 17.318.000 y 13.607.000, respectivamente.

[4] *Cfr.* Martínez 1979, p. 143.

crática, vuelven a hacerlo en América, cuidar el escándalo que producen emigrantes vagabundos, etc.

Junto al gran aumento de población hay que mencionar la otra característica demográfica importante latinoamericana: la variedad racial. Países con un enorme porcentaje indígena, como México o Perú, que coexisten con otros prácticamente monocolores, sean éstos blancos, como Argentina, o negros, como Haití.

Esta variedad se refleja en la mayor o menor fuerza de la Iglesia, sobre todo si la estudiamos desde el punto de vista de la sociología religiosa. Según Lynch [5], a las distintas razas corresponden distintos comportamientos religiosos. Los indios suelen cumplir el precepto dominical de modo irregular, pero están muy unidos al clero, y viven con gran fuerza las fiestas de sus santos y las peregrinaciones u otras fiestas religiosas. Las fotografías de Brünning [6] o los cuadros de González [7] sobre las fiestas del Corpus Christi de Cuzco —ambos de los años del cambio de siglo— reflejan bien la unión de los indios con sus devociones. Despreciarlas resultaba siempre peligroso, como demuestran tantas reacciones violentas de las comunidades indias en el XIX cuando se sentían hostigadas en sus prácticas religiosas.

Los negros, en cambio, desde muy antiguo eran vistos como elementos difícilmente integrables, tanto en la vida social, como en la religiosa. Eran religiosos a su manera, un tanto al margen de la organización —de cualquier organización— religiosa. La población mulata, de Brasil, Venezuela o la zona caribeña participaba de esa misma indiferencia.

Los verdaderos pilares del catolicismo formalmente considerado son los mestizos. En los países o zonas en que predominan los mixtos es donde se da una mayor observancia de las leyes y preceptos eclesiásticos.

[5] *Cfr.* Lynch 1991, p. 84

[6] Una edición reciente de las fotografías realizadas por este arqueólogo alemán a final del XIX, es Vreeland 1989.

[7] Son un testimonio excelente las acuarelas del conocido pintor peruano González Gamarra sobre el Corpus Christi en Cuzco. En ellas se refleja la religiosidad popular, las formas artísticas locales y los tipos indígenas, todo dentro de la gran fiesta eucarística católica. Algunas, muy interesantes, están publicadas por Luz González Umeres en González, 1987.

Respecto a los blancos, resulta difícil hacer una valoración. Depende muchas veces de los países de origen —en el caso de los emigrantes, algunos muy observantes, otros nada—, pero sin perder de vista que entre los criollos influyentes están los más encarnizados combatientes de la Iglesia decimonónica. Unas veces por su formación filosófica, otras por sus viajes a Europa, otras por cuestiones económicas.

Sin caer en una simplificación excesiva, puede decirse que las últimas décadas del siglo contemplan el enfrentamiento de las elites criollas con la Iglesia unida a las comunidades indígenas, mientras se mantienen al margen los grupos negros, mulatos y, ya tardíamente, emigrantes europeos. Según la fuerza de unos u otros podremos hablar de Iglesia fuerte o débil, no tanto a nivel institucional o legal, cuanto de implantación —y apoyo— social. México es un caso paradigmático, con una Iglesia desprotegida o perseguida legalmente, pero muy apoyada popularmente. Venezuela también es significativa, en el sentido contrario, ya que los ataques gubernamentales a la Iglesia en los años ochenta la destruyeron sin que se diese apenas reacción popular a favor.

POLÍTICA

También aquí hay que distinguir entre los distintos países, aunque se puede hablar de unas características comunes para el último cuarto del XIX, que esbozaremos sintéticamente. Unas más que otras, casi todas tienen importancia para el desarrollo de la Iglesia. En ocasiones porque suponen graves dificultades para la actuación pastoral normal —como sucede con las guerras—, otras porque enfrían las relaciones diplomáticas con la Santa Sede —ahí estaría presente el nacionalismo— o porque llevan a la arbitrariedad o la persecución —casos típicos de las dictaduras personales o de las tecnocracias de «orden y progreso»— por ver el catolicismo como una rémora para el desarrollo.

En primer lugar, las guerras. El XIX es un período de reajustes territoriales y de enfrentamientos nacionales que se traducen en numerosas guerras, de las que no escapa prácticamente ningún país americano. Guerras que dejarán rencores y contenciosos fronterizos que impedirán las buenas relaciones entre vecinos. Ejemplos tipo los tenemos en la

guerra del Pacífico o en la del Chaco, con la destrucción demográfica del Paraguay.

Para la Iglesia, las guerras destruyeron en muchos casos lo poco que se mantenía de las instituciones eclesiásticas muy castigadas a lo largo del siglo. En 1881, el cardenal Di Pietro destacaba en un informe a la Santa Sede que el conflicto entre Bolivia y Perú había traído gravísimos daños materiales y morales a la religión, ya que, a la larga y desastrosa guerra había seguido una especie de anarquía provocando la depauperación o el expolio de las iglesias, los seminarios y las casas religiosas, a la par que empeoraba aún más la conducta del clero [8]. Además de la desorganización, los cambios de territorio que se producían como consecuencia de conquistas o tratados, supusieron una dificultad añadida para la atención pastoral a territorios ya abandonados de por sí. En 1893 monseñor Macchi, delegado apostólico, intenta resolver la situación anormal de algunas parroquias que habían pertenecido a Perú, pero que en esos momentos eran chilenas, y se las disputaban las diócesis de Arequipa y el vicariato de Tarapacá [9].

Pero también guerras civiles por motivos muchas veces políticorrevolucionarios. Una de las causas que se mencionan más frecuentemente en los informes vaticanos sobre dificultades para establecer sólidamente la Iglesia son precisamente los períodos de inestabilidad que se dan en las distintas naciones, marcadas por guerras intestinas: México, hasta la revolución integradora de Porfirio Díaz; Brasil, tras la caída de la monarquía; Guatemala, con su período de anarquía a finales de los ochenta; Haití, en plena guerra civil en esos años; Venezuela, con sus luchas entre caudillos regionales en los noventa, caída del presidente Balmaceda en Chile en 1891, tras una guerra civil, nueva guerra civil en el Perú en 1894, guerrilla cubana previa a la independencia, guerra civil en Honduras y guerra de los Mil Días en Colombia, ambas en el cambio de siglo, sin entrar en los levantamientos menores. En todos estos conflictos la Iglesia, aunque en ocasiones intente evitarlo, se verá involucrada, a favor de uno u otro de los contendientes.

[8] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 42-43, (Bolivia).

[9] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 76 (Chile).

Contendientes que casi siempre son partidarios de un político: el caudillo, que en ocasiones es un «tirano banderas»[10]. Muchos, en los últimos años del siglo se decantan hacia formas englobables bajo la denominación, que llegará a formar parte del escudo brasileño, de «orden y progreso». Pero el lema, de un modo u otro estará presente en muchas dictaduras del cambio de siglo y de comienzos del XX: Guzmán Blanco, en Venezuela; Rufino Barrios, en Guatemala; Santos Zelaya, en Nicaragua, y, por supuesto, el porfiriato mexicano. Chevalier recuerda la estrecha relación de esos gobiernos con la filosofía positivista, de la que, en cierto modo, son la expresión política:

> efectivamente, Augusto Comte era partidario de un poder fuerte, capaz de mantener la cohesión social en el difícil paso del estado metafísico al estado positivo —una especie de despotismo ilustrado, en cierto modo—. En la realidad, sería interesante analizar desde el punto de vista sociológico e histórico estas dictaduras, curiosa mezcla de espíritu progresista o innovador, de ideal masónico, y de caciquismo o caudillismo, marcado a veces con el cuño de los peores abusos del poder personal[11].

Esos dictadores positivistas son, de algún modo, la segunda o tercera generación de caudillos americanos del XIX, los sucesores de quienes desamortizaron los bienes de la Iglesia. Pero unos sucesores marcados ya con el pragmatismo anglosajón: así se entienden muchas de sus contradicciones, en relación con las clases populares, de las que a veces proceden, y, sobre todo en relación con la Iglesia. Pueden protegerla al tiempo que favorecen la entrada del protestantismo en sus países, sencillamente porque les parece un factor innovador en lo económico o en lo pedagógico. De todos modos, cuanto más primitiva es la sociedad que dominan estos dictadores, más arbitrarios —y menos eficaces— resultan. También ellos mismos, cuanto más popular sea su origen, más se apartarán de las tradiciones locales —pueblo e Iglesia— para incorporarse a grupos nuevos que parecen representar el progreso:

[10] La novela de Ramón María del Valle-Inclán, de ambiente americano, titulada *Tirano banderas*, refleja con insuperable colorido la personalidad arbitraria de muchos de estos políticos finiseculares que, en ocasiones, no pasan de tiranos locales, concebibles únicamente en una sociedad desarticulada.

[11] Chevalier 1979, p. 286.

liberalismo y logias[12]. La relación de esas dictaduras con la Iglesia, que veremos con detalle, fueron muy variadas: Guzmán Blanco, en Venezuela, la deshace literalmente, mientras que Porfirio Díaz, en México, le permite organizarse y recuperar posiciones perdidas desde las leyes de reforma.

Los dictadores de «orden y progreso» se completan con los tecnócratas positivistas, orientados hacia un progreso que es sobre todo industrial. No son propiamente políticos pero su influencia estará presente en la política, y la orientará: irrigación, ferrocarriles, educación, etc., son los objetivos «realistas» a los que deben tender los esfuerzos de la nación. En México, el porfiriato verá crecer a esos tecnócratas que divinizan la ciencia, hasta el extremo de recibir el nombre de «científicos». También aquí las influencias anglosajonas de corte individualista, tan ajenas a la tradición latina y comunitaria de siglos anteriores, marcará una fosa de incomprensión intelectual entre la tecnocracia próxima al poder y el mundo católico. Aunque tampoco en esto sirven las generalizaciones. Precisamente en México la Iglesia católica incorpora a sus esquemas mentales un cierto culto a la eficacia y la organización, plasmada en sus redes de formación y educación tejidas en el porfiriato. Y algunos de sus jerarcas conectan perfectamente con la nueva mentalidad: Eugenio Gillow, arzobispo de Oaxaca, artífice del acercamiento de la Iglesia a Porfirio Díaz y persona de gran predicamento en Roma, será también —cosa que admiraba Díaz— un hábil promotor de negocios ferroviarios, que llegó a organizar personalmente con notable eficacia[13]. Pero eso no pasa de una excepción, mal vista además en algunos ambientes eclesiásticos mexicanos.

Pero casi siempre, junto a esos deseos de reforma y al desprecio de las tradiciones nacionales —o de las formas tradicionales de vida, si se quiere— va unido al sentimiento nacionalista. La mimetización de formas extranjeras, norteamericanas o europeas, va acompañada de una fuerte sensibilidad nacional. Un informe vaticano destaca que una de las dificultades que encuentra la diplomacia pontificia para realizar su labor en América proviene de las envidias entre las distintas naciones.

[12] Chevalier se plantea si esos nuevos amos se adherían a las logias masónicas, tan abundantes, «para diferenciarse tal vez del pueblo humilde, religioso y clerical, del que a menudo procedían» (Chevalier 1979, p. 196).

[13] Negocios concretos en Conger 1985, pp. 208-216.

Todas desean que los delegados apostólicos residan en su territorio, todas quieren conservar los antiguos privilegios del patronato nombrando no sólo los obispos sino llegando hasta los adscritos a las parroquias, todos desconfían de los enviados pontificios o no se resignan a que haya superiores extranjeros al frente de las casas religiosas[14]. Esta actitud, como veremos, se nota especialmente en las relaciones Iglesia-Estado y en la actitud frente a los delegados apostólicos. Y se combina con la arbitrariedad dictatorial de los distintos caudillos.

Situación social

El período que se ha llamado de «la regeneración»[15] desde el punto de vista político, es también el del despegue americano hacia economías y formas de organización social modernas.

Quizá aquí las diferencias entre los distintos países sean mayores que en lo político. México es un país lanzado a la industrialización. En 1898 se inaugura la electrificación en la capital, el mismo año que en Buenos Aires, como un paso más en el esfuerzo modernizador. Las fuertes inversiones norteamericanas en las minas y fundiciones de Monterrey desde 1890 permiten duplicar en un año la producción de plata. Los ferrocarriles empiezan a impulsar distintas zonas del país, al tiempo que refuerzan la cohesión nacional y permiten los viajes en masa. Porfirio Díaz inaugura fábricas textiles, trabajos de ingeniería o participa en los negocios ferroviarios, ejemplo seguido por los notables de los distintos estados. Argentina, a pesar de la gran crisis económica y política de 1890 se llena de emigrantes renovadores. Chile se afianza como país saneado y fuerte.

Junto a esos países en alza, los países estancados: en 1900 los 1.822.334 km^2 de Bolivia, «una geografía atormentada por la desigualdad, estaban vertebrados, o, más exactamente hilados apenas, por 2.279 kilómetros de carreteras, si carreteras pueden llamarse los inseguros trayectos de las diligencias»[16].

[14] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 9-11.

[15] Así se titula el capítulo sobre el último cuarto de siglo en Hammett, 1988.

[16] Fellman 1981/III, 14

Tanto para los países en desarrollo como para los de inmigración, el fin de siglo presencia lentos pero seguros cambios sociales. En Mendoza, Argentina,

> se observa que mientras los criollos vendían su producción, los inmigrantes elaboraban el producto de sus pequeños viñedos y establecieron bodegas. Al mismo tiempo, éstos compraban las tierras irrigadas más valiosas, tanto en las regiones alejadas, como en las de reciente explotación. El resultado de este proceso de dominio del suelo nos muestra que a mediados del siglo, los criollos poseían la totalidad de las regiones más próximas al regadío, mientras que los no criollos detentaban en mayor porcentaje las zonas alejadas. Un siglo más tarde la situación había cambiado fundamentalmente, pues los criollos habían perdido las tierras próximas y también las alejadas. Los no criollos tenían el dominio absoluto: eran los dueños del 93 % de las tierras cultivadas [17].

[17] Martínez 1979, p. 140.

II

PLURALIDAD Y UNIDAD DE LA IGLESIA AMERICANA

Las últimas décadas del siglo podrían considerarse como el período de la unidad de la Iglesia latinoamericana. Tanto de la unidad entre los episcopados nacionales como del comienzo de la unidad entre los distintos episcopados nacionales. En efecto, prácticamente en la última década se estructuran las conferencias nacionales o sus embriones. La desaparición de la tutela estatal permitirá a los obispos organizarse libremente. No lo lograrán todos los países, como veremos, pero sí los más grandes y poblados. Y serán un modelo para los demás. En Brasil, con la caída de la monarquía, los obispos se reúnen para hacer frente a la nueva situación. Pronto establecerán una estructura funcional para un país tan extenso, dividiéndose en una conferencia del norte de Brasil y otra del sur. Los obispos de Perú, tras reunirse en conferencia nacional escriben al papa en 1891[1]. México reúne en 1892 el concilio de Oaxaca. A partir de ahí, se suceden los concilios provinciales y el episcopado mexicano llega a ser quizá el mejor organizado de América. Junto a la organización nacional, la Iglesia americana se abre al mundo. La desaparición del patronato hispano y portugués, tras décadas de perplejidad, hace que la jerarquía se oriente hacia Roma. Es una relación en las dos direcciones: los obispos ven en Roma una salvaguarda frente a las arbitrariedades de los gobernantes civiles y esperan al mismo tiempo una orientación para actuar de modo coordinado. Es algo que habían experimentado ya en el Concilio Vaticano I. Y que experimentan

[1] *Carta colectiva del Episcopado Peruano enviada al Santo Padre al término de la conferencia tenida en Lima*, 8 de diciembre de 1891, en AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 772-774.

en las visitas *ad limina*, frecuentes, a pesar de lo que suele decirse, o de los viajes a Europa, más y más habituales entre los obispos, que viajan a Tierra Santa, van a curarse en médicos europeos, o traen de la glipsanoteca vaticana reliquias para los seminarios que se relanzan a finales de siglo. Europa empieza a estar cercana.

Pero también en las últimas décadas del siglo, especialmente en los años noventa, hay una constante preocupación romana por los asuntos americanos: nombramiento de delegados apostólicos, directrices, división de diócesis, encíclicas —entre las que no falta una sobre el IV Centenario del Descubrimiento—, o trabajos de comisiones cardenalicias —durante casi diez años— para la preparación del Concilio Plenario Latinoamericano.

En este capítulo intentaremos perfilar la estructura de la Iglesia latinoamericana. Quizá vale la pena destacar el esfuerzo unificador que supuso la acción romana sobre un continente que tendía a la dispersión, como sucedió efectivamente en el terreno político. Esa acción dependía de los informes recibidos en las congregaciones y se manifiesta en las misiones encomendadas a los representantes pontificios. Las dificultades que tuvieron éstos son la otra cara de la moneda: la resistencia al cambio que se dio en algunos sectores, tanto de la Iglesia como del poder político.

Las grandes divisiones

Para Roma, a fines del XIX, América Latina se dividía en unidades de gobierno que correspondían normalmente al territorio dependiente de un internuncio o delegado apostólico. Aunque nos referiremos a ellas al hablar de las relaciones diplomáticas, no terminan de servir para una descripción pormenorizada aunque pueden sernos útiles para agrupar a las distintas naciones. Lo más importante, de todos modos, es ver la precariedad estructural de la Iglesia, enfrentada a distancias enormes, con población escasa y dispersa, dividida en circunscripciones impensables en cualquier otro territorio católico. Las quejas habituales de los obispos —o de quienes informan a la Santa Sede de la situación latinoamericana— se refieren casi siempre a la desproporción entre la administración eclesiástica y la realidad: las parroquias corresponden a lo

que en Europa son diócesis, las diócesis a naciones enteras. Teniendo a la vista, además, el crecimiento demográfico que hemos indicado ya.

América Latina tenía, al acabar el siglo, 112 diócesis. Lo normal era que cada país fuese una archidiócesis, a veces sin sufragáneas, como Uruguay. La excepción eran los pequeños países centroamericanos que se agrupaban en la archidiócesis de Guatemala y Paraguay, que dependía de Argentina. Algunos países diminutos —para las proporciones latinoamericanas— tenían una sorprendente cantidad de diócesis. Tal es el caso de Haití, con una archidiócesis y cuatro sufragáneas, desde 1861, consecuencia probablemente de la influencia francesa en la isla cuya iglesia tenía un carácter colonial decimonónico: el clero era francés, y el seminario diocesano estaba en Bretaña.

En los grandes países el número de diócesis parece razonable, sin serlo. México tenía seis arzobispados de los que dependían 22 obispados. Sin embargo, no llegaba aún a tener una diócesis por cada uno de los 31 estados en que se dividía el país, y además, esa organización era reciente: hasta 1863 no existía sino una archidiócesis, la de México [2]. Brasil estaba dividido en dos provincias eclesiásticas, el Norte agrupaba sus siete diócesis alrededor de la diócesis primacial de Bahía. El Sur estaba centrado en Río de Janeiro, recién erigida como metropolitana en 1892, con ocho sufragáneas. En total 17 sedes para más de ocho millones de km^2, es decir, cada diócesis tenía que atender un territorio igual a la extensión de España [3].

Los países menores y menos poblados tampoco tenían un número razonable de diócesis. Perú y Argentina tenían ocho, para 1.300.000 y casi 4.000.000 de km^2 respectivamente, y Venezuela seis, también para más de un millón de km^2.

Además, muchas de estas diócesis, inabarcables de por sí, tenían que penetrar en amplias zonas selváticas que seguían siendo territorios de misión. En Venezuela, además de los negros idólatras, existía una «población del interior, en número desconocido, formada por tribus indias» [4]. En Perú había «más de 300.000 indios no civilizados» [5]. En Pa-

[2] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 138, (México).

[3] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 46 (Brasil). Los datos de extensión y población proceden del Almanaque Gotha, que era el que utilizaba la Congregación para Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios.

[4] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 202 (Venezuela)

[5] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 178 (Perú).

raguay, con una sola diócesis, «la mayor parte de su territorio se halla[ba] ocupado por salvajes que carecen de toda idea religiosa»[6]. En Ecuador y Argentina, distintas órdenes religiosas evangelizaban vicariatos misioneros.

Dificultades de actuación de los representantes pontificios

La actuación de nuncios o delegados en América Latina añadía a las dificultades lógicas de la distancia y de la orografía de sus circunscripciones otras de tipo político —muchas veces relacionadas con los derechos de patronato— o directamente eclesiásticas, por resistencias o desconfianzas de los prelados americanos.

En primer lugar, y una vez más, hay que referirse a las dimensiones de los territorios encomendados. Primero por su extensión. No todos los delegados llegaban a hacerse cargo de los problemas de su circunscripción, que abarcaba varios países. Por otra parte, en cada uno de esos países tenían que vencer las resistencias y desconfianzas frente a todo lo que podía lesionar la «independencia nacional», incluyendo los enviados pontificios. En los informes de muchos delegados apostólicos

> se hace notar que, cuando llega un enviado de la Santa Sede se le recibe con un claro aire de visible desconfianza. Gobierno, Obispos, clero, fantasean ampliamente, con mal celada curiosidad sobre las instrucciones recibidas, sobre el verdadero objetivo de la misión, dando por cierto que hay otro distinto del que manifiesta. Y sólo cuando, tras varios meses, se convencen de la lealtad y la recta intención del Delegado, no sólo dejan de ser hostiles, sino que se vuelven benévolos[7].

Además de vencer esas resistencias en cada país, los nacionalismos enfrentados hacían muchas veces inútil la intervención de un representante pontificio que estuviese reconocido por el país vecino: «la rivalidad de las Repúblicas entre ellas crea[ba]n graves dificultades. Un Delegado Apostólico, por ejemplo, residente en Chile, e[ra] casi inútil para

[6] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 175 (Paraguay).
[7] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 10.

el Perú, y viceversa»[8]. La causa, en opinión de Roma, estaba en la vanidad nacionalista. El futuro cardenal Di Pietro, diplomático con experiencia, comentaba en 1881, cuando era Internuncio en Brasil, que en América hacía falta

> tener siempre a mano, si se me permite la expresión, un incensario, para usarlo de vez en cuando, en el momento oportuno y sin afectación. Puede parecer cosa de risa, pero es así. Ninguna República quiere ser menos que las otras, todas se creen más de lo que son y todas pretenden más de lo que merecen.

Y concluía con un ejemplo muy del momento: «Chile, por ejemplo, llega a creerse una potencia de tal calibre que, con 10 ó 12 regimientos, sería capaz de una marcha triunfal, incluso en Europa»[9].

Esa desconfianza unida al nacionalismo llevó, en ocasiones a que los gobiernos intentasen controlar al enviado pontificio. En 1891, monseñor Macchi, delegado apostólico en Perú, tuvo que resolver una cuestión que enfrentaba a los vicarios capitulares de Ayacucho y Cuzco. La prensa lo consideró ingerencia en los asuntos internos del país y presionó hasta que el gobierno solicitó al delegado «la presentación del Breve con las facultades que le había concedido el Santo Padre, para someterlo al *exequatur* gubernativo», pretensión que fue rechazada por Roma y motivó una protesta diplomática formal[10].

Otras dificultades eran más propiamente eclesiásticas. Un laico, el «abogado Balbontin», en 1894 informaba a la Santa Sede de las condiciones político-religiosas en su país, haciendo notar que

> «veía [en Chile] y en casi toda América del Sur, una especie de conspiración contra Roma, como si se hubiese aceptado, en medio de esta cristiandad, los consejos malignos dados a los americanos a principio de siglo por el apóstata arzobispo de Malinas, Prath, o al menos influenciados por lo que les escribía animándoles a ser muy católicos, pero muy desconfiados ante el Papa y sus Nuncios. El hecho es que aquí ni los Obispos desean ni se esfuerzan para que venga un dele-

[8] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 232

[9] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 232.

[10] *La protesta*, de 18 de marzo de 1891, en AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 775-777.

gado, a pesar de la necesidad que hay, tras los últimos acontecimientos políticos y para reparar el grave escándalo dado con la expulsión [en 1883 del entonces delegado] monseñor del Frate. Ciertamente parece exagerado hablar de conspiración contra Roma, en un tiempo de reactivación eclesiástica por obra de la Santa Sede, pero no lo es tanto afirmar que el episcopado era muchas veces un obstáculo para la actuación de los representantes pontificios. Unas veces porque no secundaban sus peticiones, como sucedía en Bolivia en 1893, en que el delegado escribía a Roma disculpándose por no haber enviado una información solicitada, pues a pesar de escribir repetidas veces al obispo de la Paz para que le informase, «no había recibido nada»[11].

Otras veces la desconfianza se manifestaba impidiendo la libertad de movimientos del representante. En 1897, la Santa Sede quería datos sobre la existencia de clero masón en Santo Domingo. El delegado, que residía en Puerto Príncipe (Haití), se disculpaba diciendo que en los viajes a Santo Domingo se alojaba en el palacio episcopal donde el arzobispo lo instalaba en una habitación contigua a la suya y así controlaba con quienes hablaba[12].

El resultado era que muchas veces los datos sobre la realidad americana eran parciales. El internuncio en Brasil, en 1893, ante la imposibilidad de recabar informes por carta sobre asuntos argentinos, y de viajar por la distancia y la situación del país, se ve obligado a recoger datos de argentinos residentes en Brasil o entre personas que tenían relación con la república del Plata[13].

De hecho, las misiones que tienen éxito son normalmente de larga duración, con una finalidad muy definida y a cargo casi siempre de la misma persona. Veremos algunas de las más importantes, intentando precisar lo que pretendía Roma y lo que se consiguió.

Las misiones pontificias: éxitos y fracasos

Ya hemos dicho que la estructura diplomática vaticana no es muy tupida en la América decimonónica. Unas veces porque no se deseaba

[11] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 220 (Bolivia) 1893.
[12] AES, Santo Domingo, fas. 7, pos. 60, 22 de abril de 1897.
[13] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 278 (Argentina) 1893.

multiplicar los representantes. Otras, porque los países no estaban dispuestos a corresponder adecuadamente, enviando un embajador a Roma. Eso hace que abunden los enviados especiales o delegados extraordinarios, casi siempre con la finalidad de establecer vínculos diplomáticos normalizados.

Para finales de siglo son especialmente importantes las misiones realizadas en los mayores países católicos del continente: Brasil y México. Diplomáticamente son muy diferentes. En Brasil, a pesar de la distinción Iglesia-Estado, se mantiene la tradicional Internunciatura. En México no hay ninguna relación oficial. Y sin embargo, son dos países muy interesantes para la Iglesia, en un momento de expansión, con favorables expectativas, también diplomáticas.

Otra misión importante, manteniéndonos siempre en los años noventa, es la de Colombia, iniciada en 1890, en un momento de excelentes relaciones con la Santa Sede. En cambio, la que se inicia en Ecuador en 1898, trabaja en un terreno mucho más difícil, en plena reacción liberal, dispuesta a alejar el país del recuerdo de la presidencia católica de García Moreno.

Los objetivos que, en cada caso, se había marcado la diplomacia vaticana, los extraeremos de las instrucciones secretas que el Secretario de Estado daba a todo representante antes de viajar al país de destino, que, para los cuatro países mencionados, hemos localizado los archivos vaticanos.

En Brasil, Girolamo María Gotti, es recordado como el que, en palabras de un historiador brasileño, «trajo la misión de restaurar las órdenes religiosas suprimidas por el decreto de 1855»[14]. Y termina calificándolo de «diplomático extraordinario». Efectivamente, restaurar las órdenes religiosas, en absoluta decadencia —y algunas en rebeldía—, era quizá la misión principal. Pero no la única. Las instrucciones recibidas antes de salir hacia Brasil enumeraban 18 puntos en los que debería conseguir resultados. La restauración de los religiosos ocupa varios. Algunos se refieren a asuntos materiales, como asegurar el disfrute de los bienes de las órdenes, muy ricas en el Brasil imperial y ahora a libre disposición de la Iglesia. Otros temas son tan concretos como

[14] Camargo 1955, p. 387

recuperar tres edificios vendidos por el abad benedictino de Río sin permiso de la Santa Sede. Otro punto importante al que debía

> dedicar la máxima atención [era] la reforma de los seminarios y otros institutos de educación para el clero joven, por ser el escaso número y bajo nivel educativo de éstos una de las principales razones del pésimo estado de la iglesia brasileña [15].

Parece preocupación razonable si se tiene presente que el que tendría que ser el seminario emblemático, el de Río, sólo había conseguido ordenar 30 sacerdotes en los últimos veinte años y contaba únicamente con dos profesores —lazaristas— para todos los estudios de teología, siendo además uno de ellos el rector del centro [16]. Otros objetivos fijados al internuncio en el ámbito político eran estrechar vínculos con el nuevo poder brasileño, para que no sólo no obstaculizase la misión de la Iglesia, sino que la apoyase también económica y diplomáticamente, manteniendo la precedencia del internuncio en el cuerpo diplomático. En el terreno religioso debía fomentar la unión del episcopado, estimulando sus reuniones, promover el rápido desarrollo de las diócesis recién creadas, velar por la atención a los emigrantes y estudiar el modo de controlar las cofradías, casi todas «en manos de los enemigos de la religión». También, como es encargo habitual de los representantes pontificios, debía reforzar las relaciones Brasil-Vaticano, por medio del dinero de San Pedro, que se enviaba para ayudar al mantenimiento de la Santa Sede, y Vaticano-Brasil, mediante el envío de sacerdotes selectos a estudiar en el colegio Pío Latinoamericano. Si juzgamos la actuación de Gotti por las instrucciones dadas a sus sucesores, podríamos considerar que su mayor logro fue el restablecimiento de las órdenes religiosas, problema que, como veremos con más detalle, entró en vías de solución. También parecían haber mejorado algo los estudios eclesiásticos, ya que el nuevo objetivo confiado por la Santa Sede a Internuncios posteriores era apoyar un Instituto superior de estudios sagrados en Bahía. En cambio, en el terreno diplomático, la Santa Sede temía en 1898 que el gobierno brasileño suprimiese la legación ante la Santa Sede, lo que el nuevo representante debía evitar. Tampoco las

[15] ASV Nunciatura Brasil, N. 73, fas. 354, f. 42r.
[16] ASV Nunciatura Brasil, N. 73, fas. 354, f. 43v.

cuestiones episcopales habían sido resueltas plenamente: se recomendaba también en 1898 que el nuevo Internuncio, monseñor Macchi, cuidase especialmente la valoración de los candidatos episcopales y se le insistía en que promocionase las reuniones nacionales del episcopado brasileño. Un nuevo tema, también en relación con los obispos, era contrarrestar la opinión de algunos que no consideraban necesaria su participación en el inminente concilio plenario que León XIII quería que fuese de toda la América Latina. Las relaciones con el poder civil, por tanto, seguían distantes —aunque es cierto que sobre todo por presiones de las cámaras de representantes, más que del ejecutivo, que es con quien realmente trataban los representantes pontificios— y la expansión de la Iglesia brasileña —nuevas diócesis, coordinación, medios materiales— avanzaba más lentamente de lo deseable.

En México, como hemos dicho, no hay relaciones diplomáticas. Será objeto, sin embargo de muchas atenciones desde Roma, que en 1896 envía a Nicolás Averardi como visitador apostólico, con la esperanza de normalizar las relaciones rotas desde los tiempos de Juárez, en 1859. De hecho, la Santa Sede había intentado enviar un delegado, pero ante la negativa del gobierno mexicano a reconocerle su carácter diplomático, tuvo que recurrir a la ficción de enviar un visitador que no tenía ese cariz. Si nos fijamos sólo en el intento de restaurar las relaciones oficiales, hay que concluir que la misión fue un fracaso. Algo de eso debía sentir el propio Averardi cuando, ya de regreso en Roma y nombrado cardenal, depositó todos los papeles de sus años mexicanos en el Archivo Secreto Vaticano excepto las instrucciones que le había dado el Secretario de Estado. El argumento de Averardi era que no tenía sentido depositar algo que sólo había tenido utilidad cuando se lo habían entregado, pero no a posteriori.

Por el borrador de las instrucciones, que se conserva en otro de los archivos vaticanos[17], puede verse que los objetivos eran más amplios que el restablecimiento de relaciones diplomáticas. En veintisiete puntos se establecen las preocupaciones y deseos romanos para la Iglesia mexicana. Dentro de lo propiamente eclesiástico, el punto de mira estaba centrado en el episcopado. El visitador apostólico debía intentar conseguir la concordia en el episcopado, redistribuir el territorio con

[17] AES, Messico, fas. 54, pos. 439, 1896, ff. 7-65.

nuevas diócesis, fomentar las reuniones episcopales, al ejemplo de Brasil y de Oaxaca, o resolver asuntos concretos, como las denuncias recibidas en Roma contra Eduardo Sánchez, obispo de Tamaulipas. Por si fuera poco,

> los obispos mexicanos, por medio del difunto monseñor Labastida [habían puesto] objeciones sobre la oportunidad de participar [en el concilio plenario latinoamericano], apoyándose en razones de conveniencia nacional y de utilidad práctica, en vista del carácter del pueblo, que, según ellos, se inclina[ba] más hacia los Estados Unidos del Norte que a los pueblos del Sur[18].

Esas resistencias debían ser eliminadas «con tacto», hasta conseguir que México aceptase su pertenencia al mundo latinoamericano.

Realmente los principales objetivos de Averardi no eran nada fáciles: unión de los obispos, especialmente en la cuestión del concilio plenario y restablecimiento de relaciones diplomáticas, con el consiguiente reconocimiento legal de la Iglesia y sus instituciones. No consiguió ninguno de los dos. La política conciliadora de Porfirio Díaz se colmaba con la tolerancia, pero no estaba dispuesto al enfrentamiento que suponía intentar dar marcha atrás en las leyes de reforma. Averardi fue recibido por el presidente, pudo actuar en México sin trabas, pero no fue reconocido como representante diplomático.

En el otro punto clave —la participación mexicana en el Plenario— no parece que la actuación de Averardi la facilitase. Más bien con su actuación dio pie a que se intentase un concilio nacional mexicano, al margen del que la Santa Sede estaba organizando para toda América Latina.

De menor importancia son otras misiones diplomáticas de finales de siglo, como la de Juan Bautista Guidi en Ecuador en 1898. Monseñor Guidi era únicamente encargado de Negocios interino, y su misión era explorar las disposiciones del gobierno ante la revisión del concordato. Las instrucciones de Guidi son muy restrictivas, ya que la Santa Sede no estaba dispuesta a negociar un concordato según las bases propuestas por Ecuador. De ahí que, ante todo intento negociador debía

[18] AES, Messico, fas. 54, pos. 439, 1896, ff. 39r-v.

«declarar[se] abiertamente incompetente y no autorizado»[19]. Tampoco estaba autorizado a resolver cuestiones episcopales pendientes, en relación con los tres obispos que estaban fuera de sus diócesis o los dos suspendidos por la Santa Sede. Todo lo que hablase de esos temas era únicamente «*ad referendum*». Otros puntos de su misión eran también negativos: dejar claro que la Santa Sede nunca admitiría reducir el número de diócesis existentes, evitar que el gobierno eliminase las cuatro misiones confiadas a órdenes religiosas o conseguir que se cambiase el representante previsto ante la Santa Sede, que resultaba *non grato*.

> La comisión encomendada a monseñor Guidi no tuvo efecto alguno favorable y antes bien no hizo sino enconar más y más los ánimos ya prevenidos. [...] fue ocasión de injurias contra la Santa Sede, de faltas contra el Derecho de gentes, como la indebida publicación de las actas de las conferencias y de las credenciales de monseñor Guidi, traducidas equivocadamente para darles no sabemos si de intento, una extensión que no tenían. El Gobierno ecuatoriano afirmó luego que el representante pontificio había cortado las conferencias, a pesar de que fue [...él mismo quien las suspendió] cuando advirtió que monseñor Guidi no estaba autorizado a emprender la revisión total del Concordato[20].

La misión de Antonio Sabatucci en Colombia era mucho más cómoda, con una situación inversa a la de Ecuador. Las instrucciones de 1890 tienden a desarrollar el «excelente» concordato de 1888, y a obtener el máximo partido de las buenas disposiciones gubernamentales, tras décadas de dura persecución. El primer objetivo de Sabatucci era velar por el concordato. Los demás eran casi todos positivos: iniciar o mejorar los seminarios, conseguir alumnos para el colegio latinoamericano, precisar las condiciones de ayuda económica que el gobierno debía prestar a la Iglesia, promover la enseñanza religiosa y el derecho de inspección de la Iglesia en los centros de enseñanza «dadas las buenas disposiciones del gobierno neogranatino»[21], fomentar las misiones en zonas selváticas, etc. El tono de las instrucciones deja entrever la sa-

[19] AES, Ecuador, fas 142, pos 615, f. 12.
[20] Tobar 1938, pp. 22-23.
[21] AES, Colombia, fas. 55, pos. 547, f. 11r.

tisfacción que supone para la Secretaría de Estado las buenas disposiciones colombianas, que favorecieron el éxito de la misión.

De todos modos, la acción diplomática de la Santa Sede no se limitó al envío de representantes vaticanos. Los propios obispos americanos actuaron a instancias de León XIII para resolver cuestiones delicadas que reforzaron el prestigio del papado y de la Iglesia en América. Tal es el caso de la misión de paz del arzobispo de Santiago de Chile, Mariano Casanova, en Argentina, para evitar el enfrentamiento entre ambas naciones vecinas. El cardenal Rampolla le agradecía en nombre del papa su gestión y se felicitaba por «haberse restablecido la concordia entre la República Argentina y Chile [ya que la Iglesia ve siempre] con alegría disiparse los peligros de la guerra que amenaza la unión de los ánimos y de las naciones» [22].

No se conocen aún bien las actividades diplomáticas vaticanas en América, pero sí parece claro que los últimos años de León XIII habituaron a los gobiernos de las distintas repúblicas a relacionarse con los representantes pontificios. Éstos sirvieron también de aglutinante de la Iglesia, para cada país y para todo el ámbito latinoamericano.

DIVERSA SITUACIÓN ECONÓMICA: ENTRE EL DESAHOGO Y LA DESAMORTIZACIÓN

La cuestión iglesia pobre o iglesia rica está poco trabajada no sólo en América sino también en Europa para el período contemporáneo. Son pocos los estudios que intentan acercarse a esta realidad que, sin embargo, es fundamental para el desarrollo de la Iglesia, tanto a nivel institucional como popular. En el caso latinoamericano resulta claro que un factor sintomático —y al mismo tiempo una causa— de la fuerza de la Iglesia en un determinado país es su capacidad organizativa y su implantación, es decir, su poder económico. Las iglesias con capacidad de reacción suelen conseguir también los medios oportunos para desarrollarse. No importa aquí tanto la situación legal cuanto la real. México tiene desde la independencia una Iglesia fuerte. Y a pesar de las de-

[22] *Carta del Card Rampolla al Ilmo. Sr. arzobispo de Santiago de Chile*, 26 de enero de 1899, en Casanova 1901a, p. 543.

samortizaciones y de las trabas legales, que le impedía recibir herencias o poseer tierras, sigue recibiendo legados, los seminarios se desarrollan en edificios propios y el número de iglesias se multiplica. El problema legal se resuelve por terceros interpuestos, por cesiones de uso o de otros modos. Pero los fieles aportan los recursos necesarios.

En cambio, en países de catolicismo oficial y remunerado es frecuente que la Iglesia no pueda recibir la ayuda estipulada por la crónica escasez de las haciendas latinoamericanas. De algún modo, podría decirse que la unión con el Estado, aunque aparentemente sea lo contrario, equivale a pobreza, aunque no resulta fácil disponer de datos precisos.

En principio hay que tener presente que el XIX es un siglo de reajustes. La Iglesia de los países americanos estaba acostumbrada a un tratamiento económico perfectamente reglado, en un sistema en el que muchas veces resultaba difícil distinguir al eclesiástico de los demás funcionarios, en lo que a rentas, controles o rendición de cuentas se refiere. Ese sistema, universal en 1800, ha desaparecido a finales del siglo. En algunos países la desaparición era reciente. En Brasil databa de la caída de la monarquía, que había dejado a la Iglesia todas sus propiedades pero sin las trabas del patronato. El núcleo más fuerte económicamente eran las órdenes religiosas, con poquísimos miembros pero con todos sus edificios y tierras íntegros. Las órdenes brasileñas eran sencillamente ricas: en 1893 el Internuncio habla[ba] en sus informes de «las riquezas de que dispon[ía]» el abad de los benedictinos de Bahía [23], y la Santa Sede reconocía que el conjunto de sus bienes representaban «una masa enorme de riqueza, que bien ordenada, podría servir para cubrir necesidades mucho mayores que las actuales» [24]. En el monasterio de Ajuda, en Río, en ese mismo año había sólo dos profesas, pero cuarenta sirvientas que vivían a costa de la comunidad [25]. Y así el resto de los monasterios. Era distinta la situación del clero secular, que conservaba sus bienes, pero había dejado de cobrar los subsidios, ya que el Estado había renunciado a cobrar los diezmos [26]. No obstante, aunque con menos posibilidades que los regulares, conserva-

[23] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 365.
[24] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 59.
[25] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 340.
[26] Pérez 1965, p. 42.

ban rentas. Muchos seminarios podían mantenerse o incluso mejorarse. Sin embargo, la gran masa de riqueza de la iglesia secular brasileña estaba en las cofradías laicas, aunque no eran fácilmente controlables por la Iglesia. De ahí los esfuerzos para reconducirlas a la obediencia eclesiástica. Con todo, no hay que perder de vista que esas masas patrimoniales de todo tipo provenían normalmente de donaciones particulares. Esa generosidad de los fieles siguió viva después de la separación: un ejemplo lo tenemos en algunos conventos franciscanos que, aunque carecían de bienes estables, «obtenían lo necesario para el culto y el propio sustento gracias a las continuas ofrendas de los fieles» [27].

Igual generosidad en México, donde, como acabamos de decir, la Iglesia carecía prácticamente de capacidad para adquirir o poseer bienes, especialmente desde la Ley orgánica de reforma de 1874, que recogía toda la legislación contra la propiedad eclesiástica. Pero a pesar de la legislación en esos años las diócesis se dividen, los seminarios crecen, las escuelas católicas llegan a los 140.000 alumnos en 1886, y los edificios para el culto se duplican [28]. Aunque no se llegase a los niveles anteriores a las leyes de reforma, la época del porfiriato fue también época de reforzamiento económico para la Iglesia. Indirectamente mantuvo posesiones teóricamente prohibidas. Directamente, sobre todo los obispos más hábiles, supieron invertir en bienes que escapaban a las leyes y constituir un patrimonio eclesiástico: ferrocarriles, minas, comunicaciones o fábricas [29]. Pero sobre todo, los fieles contribuían: «a pesar de todo —dirá Rampolla en 1896— no faltan los recursos financieros» [30]. Sólo que estaban en manos de terceros de confianza y se veía necesario «estudiar bien cómo podría garantizarse la posesión de esos bienes [...] para evitar en el futuro que se diesen abusos de confianza» [31].

En los países en los que la Iglesia permanecía unida al Estado, la situación era casi siempre de escasez. En el antaño opulento Perú,

[27] AES, América, fas. 7, pos. 61, ff. 346-347.
[28] Lynch 1991, p. 111.
[29] Lynch 1991, p. 111.
[30] AES, Méssico, fas. 54, pos. 439, f. 44.
[31] AES, Méssico, fas. 54, pos. 439, f. 45. *Instrucciones del cardenal Rampolla al delegado apostólico monseñor Averardi*, 1896.

la situación era penosa. Las rentas del gobierno a los obispos «eran inciertas y disminuían», sobre todo por la debilidad económica del estado:

> tras la guerra con Chile el presupuesto previsto para Obispos y Capítulos —se decía en 1894— se redujo en 1/3 y los dos tercios restantes se pagan si y cuando el gobierno tiene dinero, y siempre después de satisfacer los gastos del ejército y los sueldos de los funcionarios civiles. Es cierto que el año pasado y éste no se han pagado varios meses, y que el porvenir es cada vez más oscuro y problemático por las condiciones externas e internas de la República, que no podrían ser más excepcionales y críticas [32].

Como por otra parte seguían vigentes todas las «antiguas leyes expoliadoras» [33], resultaba «imposible reconstruir un patrimonio eclesiástico». Únicamente los establecimientos de caridad se consideraban, «relativamente hablando, bastante ricos» [34].

Esa misma escasez del erario empobrecía la Iglesia en otras repúblicas. En Uruguay, el gobierno pagaba menos de lo estipulado —apenas un tercio— y eso «cuando ha[bía] fondos para hacer frente a los gastos del Estado» [35]. El seminario de Montevideo no había sido costeado por el gobierno, «que se ha[bía] excusado siempre por falta de fondos», sino por «las copiosas donaciones de algunos católicos» [36]. En Nicaragua, el vicario general informaba a Roma «que hace trece meses que no la paga el gobierno, alegando escasez de recursos, no obstante de que se ve hacerse otros gastos cuantiosos e indebidos» [37].

En Haití, a pesar de que el gobierno cumplía con sus obligaciones para pagar al clero —ya vimos que necesariamente francés, a tenor del concordato— la situación material era de miseria:

[32] AES, América, fas. 17, pos. 70, f. 487 (Perú) 1894.

[33] Ley de desamortización de 1829, de beneficencia nacional del 13 de febrero de 1833, de redención de censos de 1855, y de abolición del diezmo de 1859, reforzadas por el decreto dictatorial del 18 de diciembre de 1865, por el que se aplicaban a los bienes de las cofradías. [AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 179-180 (Perú)].

[34] AES, América, fas. 17, pos. 70, f. 488.

[35] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 818 (Uruguay) 1880.

[36] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 818 (Uruguay) 1880.

[37] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 739 (Nicaragua) 1893.

> en Puerto Príncipe la Catedral no e[ra] sino un barracón de madera. El palacio episcopal no le [ib]a a la zaga: e[ra] una casa baja, de madera, oscura y vieja. [...] En Cap-Haïtien, la Catedral est[aba] cubierta sólo a medias. La parte dedicada al culto t[enía], al fondo, un cierre de madera, que se pudrir[ía] pronto [...] El obispo ocupa[ba] una casa alquilada, insuficiente a todas luces. Para el último retiro pastoral y para el sínodo diocesano, en enero de 1890, había tenido que que ser utilizado su dormitorio para los actos del retiro y como salón sinodal [38].

Los países de América Central tenían una cierta unidad en el campo económico. En casi todos la situación era de despojo sin compensaciones adecuadas por parte del Estado ni ayudas de los fieles, pobres y desinteresados. En Guatemala, para mantener el culto en la catedral el vicario tuvo que exigir «una lira sobre los bautizos celebrados en las parroquias», ya que el gobierno, tras suprimir los diezmos, en 1873 había dado una ley de consolidación de bienes eclesiásticos. El compromiso de pagar intereses se mantuvo algún tiempo hasta que el poder civil declaró nacionales las propiedades consolidadas y suspendió las ayudas. La limosna del culto, establecida por la Iglesia para obtener recursos tuvo poco éxito, «ya que el pueblo, despreocupado de ayudar al culto durante treinta años de gobierno conservador, no hac[ía] todo lo que deb[ía] para cumplir esta sagrada obligación» [39] informaba el arzobispo Casanova en su estancia en Roma, en 1888. Esto en la cabeza metropolitana de América Central. En el resto, una situación similar de pobreza.

En Honduras, el obispo Vélez, recién llegado, en 1888 había encontrado «la diócesis, la Catedral, todo, en gran confusión y desorden, sin rentas, sin nada» [40]. Además,

> las pocas temporalidades de la Iglesia provenientes de limosnas y obvenciones voluntarias y especialmente los pequeños bienes de fábrica, eran manejados, administrados y distribuidos por los Cuerpos Municipales o por personas seculares sin que jamás dieran cuenta al obispo, ni al párroco, ni a nadie.

[38] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 676 (Haïtí) 1890.
[39] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 110-111.
[40] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 689 (Honduras) 1888.

Los años noventa verán el esfuerzo episcopal para aprovechar al máximo los escasos recursos disponibles. A pesar de todo, cuando intenta reorganizar el seminario, «sólo encontró fondos para alimentar a cinco seminaristas, y nada para los profesores» [41]. A pesar de todo, la situación era mucho mejor que a su llegada, cuando «en algunas parroquias el clero parroquial no tenía ni lo necesario para comer» [42]. En El Salvador, roto en 1874 el concordato de 1863, «ha[bía] perdido la Iglesia las rentas que se habían establecido en él» [43]. Los pocos bienes que podría haber utilizado, pertenecientes a las cofradías, habían sido muy maltratados. Ya el obispo Zaldaña, en su visita pastoral a mediados de siglo, había encontrado sus fondos «muy disminuidos» [44]. El golpe definitivo se le dio en 1882, cuando se suprimen las tierras comunales, donde normalmente pastaban los rebaños de las cofradías, cuyas haciendas, además, fueron consideradas comunales. El resto de los bienes de la Iglesia no habían sido aún secularizados, decía monseñor Carcamo en 1892, «quizá por ser ésta pobrísima» [45]. En 1901, el obispo resumía la situación de la iglesia salvadoreña finisecular: «las cofradías y parroquias se han visto obligadas a la mendicidad y obligadas a pedirlo todo de manos de los fieles» [46].

Venezuela es una Iglesia típicamente débil. Sin capacidad de reacción frente a Guzmán Blanco y sin apoyar tampoco económicamente las necesidades de los eclesiásticos. En 1904 el sínodo venezolano se veía obligado a recordar a los párrocos que fuesen «muy caritativos para atender a los pobres sin imponerles cargas que no puedan satisfacer; [que fuesen] también muy prudentes para no dejarse engañar por apariencias de pobreza» por quienes no querían ni pagar las tasas parroquiales [47]. Así, no sólo eran pobres las parroquias sino las diócesis: no había recursos para un establecimiento docente, dirá el obispo de Guyana en 1892, «porque la diócesis toda es pobre, sumamente pobre, y los beneficios parroquiales a duras penas producen los necesario para el sostén del párroco» [48].

[41] Pérez 1964, p. 140.
[42] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 690 (Honduras) 1888.
[43] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 791 (El Salvador) 1892.
[44] *Apud* Cardenal 1985, p. 322.
[45] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 797.
[46] *Apud* Cardenal 1985, p. 323.
[47] *Instrucción* 1904, p. 273.
[48] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 854 (Venezuela) 1892.

En países más prósperos la Iglesia tenía quizá más holgura. Según Mecham, a principios de siglo, gracias a los esfuerzos organizativos de monseñor Casanova, podía considerarse a la Iglesia chilena no sólo bien organizada sino rica [49]. Sin embargo, los últimos años del XIX no dan aún esa impresión de riqueza, quizá presente en el mundo urbano de Santiago de Chile pero no en el conjunto del territorio. El propio Casanova recordaba a sus fieles en 1887 que muchos sacerdotes «viv[ían] al presente poco menos que en la indigencia, especialmente los que t[enían] a su cargo las desamparadas parroquias del campo» [50]. El motivo de tal advertencia era la grave crisis que se había producido en muchas parroquias rurales cuando el gobierno había relevado a los párrocos de dar el «pase» para los entierros, de lo que ahora se encargaban funcionarios civiles. Ante la nueva situación, muchos fieles se habían considerado «exentos de pagar al párroco los derechos de entierro». Una disminución de ingresos presumiblemente tan pequeña hacía imposible proveer algunas parroquias «porque los emolumentos parroquiales son de todo punto insuficientes para subvenir a las más premiosas necesidades del párroco y del culto divino» [51]. Pocos años antes, la situación que se ofrecía de parroquias rurales era también de necesidad extrema, y retrataba una comunidad muy elemental en el terreno económico, que se movía aún en el ámbito de las prestaciones personales y las donaciones en especie:

> En Chiloé los feligreses de cada parroquia contribuyen generalmente para las construcciones y reparaciones de las iglesias parroquiales, unos con el trabajo personal y otros con el respectivo contingente de madera u otras especies. El producto del ramo de fábrica, en la mayor parte de las parroquias, es tan escaso, que apenas alcanzan para los gastos ordinarios de vino, hostias, cera, sueldo de un sacristán, lavado de la ropa de Iglesia, y otras semejantes necesidades imprescindibles y de poco costo [52].

No deja de ser interesante tener a la vista que los pagos en especie resultaban normalmente perjudiciales, y su «valor decrec[ía] gene-

[49] Mecham 66, pp. 215-216.
[50] Casanova 1887, pp. 42-43.
[51] Casanova 1887, pp. 42-43.
[52] Retamal 1983, p. 179.

ralmente y a veces desaparec[ía] en su totalidad [...] porque rara vez se pueden vender en el lugar donde se pagan, siendo necesario conducirlas a Ancud con costos que a veces igualan el valor»[53]. De todos modos, aunque parece cierto que la Iglesia chilena «no era rica en tierras ni propiedades»[54], las últimas décadas le permitieron acometer empresas difíciles de pensar sin un aceptable respaldo económico y social.

En Colombia los últimos años del siglo presenciaron también arreglos económicos entre el gobierno y la Iglesia. Se volvió al pago de «una suma anual líquida»[55], revisada decenalmente, desde 1898[56]. Al mismo tiempo, se le devolvían los bienes no amortizados y se permitía a la Iglesia «poseer y administrar sus bienes». A cambio, la Santa Sede dejaba en pacífica posesión a los que había comprado bienes eclesiásticos. Algunos han visto un paralelismo entre las situaciones de Colombia y México, aquí de facto, allí de derecho. Pero en ambos casos, la Iglesia pudo reconstruir su patrimonio.

En Ecuador la Iglesia dependía, a principios de los años noventa de la ayuda estatal. En 1890 se había pactado la sustitución de los diezmos «por una contribución predial del tres por mil»[57], acuerdo plenamente satisfactorio para Roma[58]. Los cambios políticos de final de siglo, con la llegada de Alfaro al poder, hizo que el sistema entrase en crisis, ya desde 1899, y la Iglesia ecuatoriana se situó entre las empobrecidas.

También en Bolivia se daba dependencia desde la eliminación de diezmos en 1880, sustituidos por una subvención estatal, que, como de costumbre no siempre se cobraba a tiempo. Pueden servir como orientación los datos que Giuseppe Macchi, delegado apostólico daba en 1891:

> sólo el Seminario de Sucre tiene un insignificante patrimonio, cuyo capital no supera los 6.000 escudos. Todos se mantienen del subsidio

[53] Retamal 1983, p. 179.
[54] Lynch 1991, p. 100.
[55] Art. 25 del Concordato, *apud* en Gutiérrez 1980, p. 288.
[56] Mecham 66, p. 132.
[57] Larrea 1980, p. 351.
[58] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 98-99 (Ecuador).

> gubernativo (3.000 [«fuertes»] anuales), que no siempre se paga con puntualidad, y de las mensualidades de los alumnos[59].

El de Cochabamba, había tenido que suspender el internado, en 1889, «por falta de fondos y de directores competentes».

La impresión que da en conjunto la Iglesia latinoamericana a fines del XIX es de dificultad económica. Quizá podría decirse que es mayor en los países de religión oficial, dada la precariedad de las finanzas de las repúblicas. En esos casos, la Iglesia se adecúa a la modestia económica del Estado. Puede llegar a ser una situación difícil si se combina con la desidia de los fieles —Venezuela, por ejemplo— y la falta total de rentas adicionales, que permitan compensar los retrasos en el subsidio. Los países de separación —México, Brasil— son los que parecen estar en mejor situación, aunque también aquí cuenta mucho la generosidad de los fieles y el estatuto legal. Un buen apoyo de las clases pudientes permite a la Iglesia lanzarse a iniciativas que, ateniéndose a la situación eclesiástica general no serían posibles: una universidad católica, por ejemplo, que convive con parroquias infradotadas, como en Chile.

En general, también en lo económico, aparecen los dos tipos de iglesias que se dan en América Latina: fuertes y débiles.

Los enfrentamientos entre los distintos episcopados

La pluralidad de la Iglesia en América permitió siempre no sólo distintos modos de entender la evangelización, sino también pensar que no había relación entre las naciones latinoamericanas en el terreno religioso. El ejemplo más claro lo tenemos en las resistencias nacionales a participar en un concilio general de toda la América de lengua española y portuguesa. Además, están los distintos enfrentamientos entre iglesias vecinas, producto normalmente de los choques entre sus respectivas naciones. La década final de siglo verá el esfuerzo que se realiza —sobre todo desde Roma— para limar enfrentamientos y conseguir

[59] AES, Bolivia fas. 22, pos. 193 bis, f. 3v.

que fuese realidad la unión de todas las iglesias latinoamericanas. Veremos muy sucintamente los principales enfrentamientos o los episcopados que, en los años noventa, podrían considerarse más exclusivistas.

Lo primero que llama la atención es el gran desconocimiento que se daba entre las distintas iglesias del continente. Era algo universalmente aceptado:

> las iglesias [latinoamericanas] y sus pastores a pesar de deber estar unidos con los vínculos más estrechos de una caridad fraternal, habida consideración a la identidad de origen, de raza, de lengua, de instituciones y de costumbres, y por lo mismo de comunes intereses, viven desunidos y en el mayor aislamiento unos de otros, casi sin comunicación y sin cambio de ideas y de doctrinas, para prestarse mutuo y social apoyo en la conservación y defensa de los sagrados intereses de la religión y de la fe. Por lo común, con mayor facilidad y frecuencia sabemos lo que pasa en las diócesis de los Estados-Unidos y del antiguo Continente, y aún en las remotas cristiandades de Asia y la Oceanía, que lo que sucede en nuestras hermanas de México y de la América del Sur, de donde ni siquiera nos vienen las sabias producciones de su prensa religiosa, como ni tampoco les van las nuestras [60].

Esta desunión o, mejor, desconocimiento mutuo, se puso de relieve cuando la Santa Sede comenzó los trabajos para convocar el Concilio Plenario Latinoamericano. La primera dificultad fue encontrar un canonista americano que redactase los esquemas de trabajo. Recibió el encargo el chileno Fernández Concha, quien inicialmente se excusó porque no conocía la realidad canónica ni pastoral de las demás naciones americanas. Efectivamente, aunque terminó redactando un esquema, tuvo que ser desechado por los consultores romanos ya que no cubría los intereses generales del continente.

El desconocimiento mutuo se evidencia también en los contactos personales. En esos años son muchos más los obispos o personalidades eclesiásticas que viajan a Europa o a Tierra Santa que a otro país americano, incluso vecino. Y los que viajan, muchas veces lo hacen a su pesar, ya que suele ser por persecuciones políticas en el propio país. Los

[60] AES, América, fas. 17, pos. 70, f. 499 (San Salvador) 1894.

obispos que conocen otras naciones, suelen estar en el exilio. Y los propios delegados de la Santa Sede, cuando intentan obtener información sobre otros países, incluso de su jurisdicción, se ven obligados a obtenerla muchas veces de eclesiásticos exiliados, los únicos con datos más o menos reales sobre el país vecino.

En algunos casos ese aislamiento es voluntario. México, como ya hemos dicho, se declaraba abiertamente ajeno al resto de los países latinoamericanos, preocupado en los primeros años noventa de su autonomía —concretada en un concilio nacional mexicano— y de estrechar sus relaciones con Estados Unidos. Ésta no era una idea difusa, sino que ya «varias veces el episcopado mejicano había declarado a la Santa Sede que no creía oportuno coordinar su propia actuación con la de las demás repúblicas americanas del centro y del sur»[61]. En 1894, la Santa Sede hablaba de la «repugnancia mostrada por los obispos de México para unirse a los otros pueblos meridionales de América»[62]. Precisamente, como hemos visto, ése será uno de los objetivos del visitador apostólico en México: «evitar que quede al margen de Latinoamérica una parte tan importante de ella».

Otras veces el rechazo estaba motivado por cuestiones de prestigio nacionalista: En Paraguay,

> por instigación de sacerdotes turbulentos en el pueblo, y por la insistencia de los enemigos de la religión cerca del gobierno [en los años ochenta] se presionó para tener un obispo elegido entre el clero indígena y rechazar la dependencia del metropolitano, que e[ra] el arzobispo de Buenos Aires[63].

También por conflictos bélicos se dieron enfrentamientos entre Bolivia y Chile. Como consecuencia de la guerra del Pacífico, esta última había antes conquistado las provincias de Antofagasta, Tarapacá y Tacna. Tarapacá y Antofagasta, para evitar conflictos jurisdiccionales entre diócesis tuvieron que ser «erigidas, desde 1882, más o menos, en Vicariatos Apostólicos dependientes de la Sagrada Congregación de Ne-

[61] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 139.
[62] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 139.
[63] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 168 (Paraguay).

gocios Eclesiásticos Extraordinarios», manteniéndose así hasta veinte años después, en que se firmó la paz definitiva entre ambos países.

Haití, dejando aparte su feroz enfrentamiento racial y nacional con Santo Domingo, no se consideró nunca como parte de la América Latina, ni por lengua ni tradiciones. De hecho, se mantuvo al margen de los proyectos de Roma para la Iglesia en el continente hasta principios de los noventa, en que León XIII rompe el peculiar sistema de reservar las sedes episcopales para el clero francés, provocando gran desconcierto entre los eclesiásticos locales, especialmente en el obispo de Cap-Haïtien, monseñor Hersuzan.

Como colofón de esas actitudes un tanto aislacionistas o de enfrentamiento entre distintos episcopados, habría que poner la lucha por la preeminencia. Prácticamente todas las naciones con tradición eclesiástica —México, Brasil, Perú— o que se consideraban desarrolladas —Chile, Argentina— buscaban descollar sobre las demás de América. Tenemos dos ejemplos en el nombramiento del primer cardenal latinoamericano y en la organización del Concilio Plenario Latinoamericano. Contar con un cardenal resultaba extraordinariamente prestigioso no sólo para la Iglesia local sino para toda la nación. De hecho fue una auténtica competición en la que cada una barajó sus triunfos. Un historiador de Brasil, país que retuvo ese primer cardenalato, presenta el nombramiento como un reconocimiento de primacía sobre las demás iglesias:

> La situación de las otras repúblicas americanas se presentaba como más favorable, ya que mantenían el catolicismo como religión oficial [...]. México disponía entonces de un episcopado más numeroso que el nuestro [...]. Los gobiernos de Chile y México se interesaban mucho en obtener para sus países aquella honra tan ambicionada y estaban dispuestos a hacer concesiones y establecer los privilegios y patrimonios especiales [...] que permitiesen el tenor de vida propio de un Príncipe de la Iglesia. Brasil, a pesar de todo, supo vencer esas dificultades, gracias a la situación que comenzó a disfrutar la Iglesia en tierras brasileñas [...]. Pasada la nube amenazadora de la revolución de 1889, el País entrará en una fase de tranquilidad, de desarrollo y de civilización que, muy pronto reveló la situación privilegiada que ocupábamos en el continente sudamericano. La Iglesia [...] en un decenio apenas, tomó un impulso considerable, demos-

> trando su desarrollo con una serie de hechos dignos de los mayores aplausos [64].

El mismo tono en los demás países. Así se entiende que, a la hora de plantear la sede del Plenario Latinoamericano, muchos obispos se inclinaron por su propio país, sobre todo los que podían argumentar con capitales importantes o tradiciones seculares. En caso contrario, se inclinaban por Roma. Y en Roma, como veremos, fue necesario establecer un turno rotatorio de presidencia en el concilio, también para evitar susceptibilidades. Quizá una manifestación más del nacionalismo, varias veces mencionado.

En parte, resulta lógico ya que los últimos años del siglo presencian el despegue de las iglesias nacionales, algunas libres por primera vez del control del patronato. Combinar ese fortalecimiento con la apertura hacia el resto del continente fue uno de los logros de esos años, debido, en gran medida, como veremos, al Plenario. Y a los esfuerzos realizados desde Roma para romper los localismos, considerados como «causa principal de las tristes condiciones morales en que se enc[ontraban] aquellos pueblos» [65], según la experiencia de algunos de los cardenales encargados de asuntos americanos, como Angelo Di Pietro o Serafín Vanutelli. El primero había sido en 1878 delegado apostólico en Paraguay, Uruguay y Argentina y de 1879 a 1882, Internuncio en Brasil [66]. Vanutelli había empezado como Auditor en la Nunciatura mexicana para pasar a delegado apostólico en Ecuador, Perú, Colombia, Venezuela, San Salvador, Guatemala, Costa Rica, Honduras y Nicaragua [67]. Su experiencia les llevaba a promover la unión de cada episcopado, frente al poder político y de todos los episcopados nacionales entre sí, frente a la tentación localista.

Conferencias episcopales. Intentos de concilios nacionales

En los últimos treinta años del XIX se intenta tener varios concilios nacionales o regionales en América, especialmente en aquellos paí-

[64] Barbosa 1945, p. 201.
[65] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 7.
[66] Ritzler 1978, p. 404.
[67] Ritzler 1978, p. 411.

ses más agitados o más necesitados de una acción conjunta del episcopado ante una cambiante situación político-religiosa. Ninguno tuvo éxito.

En 1870, no pudo realizarse la reunión de todos los obispos del Brasil porque el representante pontificio no se atrevió ni a proponerla [68]. Las razones eran prácticas, por una parte —algunos obispos tenían que emplear al menos dos meses sólo para el viaje—, pero sobre todo políticas, ya que tal reunión, una completa novedad en Brasil, «causaría asombro y alarma en el pueblo y en el Gobierno». Desde 1879 la Santa Sede insistió al Internuncio que «procurase diligentemente que los Obispos se reuniesen en concilio o, al menos en alguna conferencia. Esta instrucción se dio a todos los representantes pontificios sucesivos. Pero las dificultades fueron múltiples y casi invencibles hasta 1890» [69], desaparecida ya la monarquía.

En 1879 León XIII escribía al arzobispo de Lima recordándole la importancia de los sínodos y concilios provinciales en la vida de la Iglesia, muy deteriorada en ese momento en Perú. Pero este concilio no se reunió entonces, y la situación política de los años siguientes hizo implanteable tal iniciativa [70].

En América Central es donde parecía más urgente, ya que la Iglesia estaba completamente desarticulada y la provincia eclesiástica abarcaba varios pequeños países, muy relacionados entre sí políticamente. Para que los obispos tuvieran criterios comunes bien definidos la Santa Sede intentó en 1884 promover una reunión de obispos de América Central. Pero pronto se vio como algo imposible. En parte porque la Iglesia centroamericana era una de las más débiles del continente. Se refleja esa debilidad en el temor del obispo de Comayagua, quien escribía al año siguiente a Roma: sólo intentarlo sería perjudicial, ya que «la prensa y todos los enemigos de la religión se darían a insultos, calumnias y blasfemias y pondrían los intereses de la Iglesia en peores condiciones que ahora» [71]. No faltaban razones políticas, ya que había el riesgo de

[68] AES, América, fas. 7, pos. 61, ff. 322-323 (Brasil) 1882.

[69] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 60-61 (Brasil).

[70] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 182 (Perú). La carta de León XIII, en AES, América, fas. 9, pos. 61, ff. 765-769.

[71] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 808 (San Salvador).

que «el obispo que se moviese de su Diócesis, podría quedar imposibilitado [por los tiranos locales] de regresar a su sede»[72].

El primer gran país que reúne a sus obispos será Brasil, aparentemente lo motiva la revolución. Así lo presentan los historiadores brasileños. «El 15 de noviembre de 1889, cayó la monarquía. El 7 de enero de 1890 se firmó el decreto que separó la Iglesia del Estado. Urgía tomar medidas conducentes a garantizar y fortalecer la vida religiosa»[73]. Se suele presentar como artífice del mismo a uno de los obispos perseguidos en tiempo de la monarquía, Antonio de Macedo Costa, recién nombrado Primado del Brasil, que preparó la reunión de un concilio nacional, para el que ya consiguiera la aprobación de León XIII[74].

En realidad, la conferencia episcopal, a la que asistieron todos los obispos brasileños, excepto dos enfermos y otro en Europa, fue preparada por el Internuncio, siguiendo las indicaciones de la Santa Sede, que veía la posibilidad de aprovechar las nuevas circunstancias políticas para reformar la Iglesia brasileña. La conferencia, de poco más de diez días[75] adoptó como esquema de trabajo el preparado por Roma: «las instrucciones de la Santa Sede han servido de base [para las reuniones], y mi memoria, detallada [...], ampliada aún más, traducida en portugués por el arzobispo, que secretamente la ha hecho suya, y seguida paso a paso, ha servido de orientación»[76], informaba el Internuncio. Para ser una primera reunión él estaba plenamente satisfecho. Aunque se hubiera podido hacer más, casi todos los puntos de la memoria se había tratado. La mayor parte se habían adoptado, muchos se habían pospuesto para el futuro concilio y la aplicación de otros se había dejado a la prudencia de los obispos. Además, la prensa se había comportado respetuosamente con la reunión, e incluso la prensa liberal había sugerido que fuese también en São Paulo el próximo concilio. Con todo,

[72] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 805 (El Salvador), 1885.

[73] Pires 1946, p. 416.

[74] Pires 1946, p. 416.

[75] Convocada para el 7 de agosto de 1890, empezaron las reuniones el 11 y terminaron el 20 (AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 371).

[76] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 371.

> el resultado más importante, en palabras del Internuncio, fue constituir un episcopado en el Brasil. Antes, cada nuevo obispo iba a su diócesis y, tras tomar posesión, sólo se ocupa[ba] de ella, aislado, incomunicado e incomunicable con sus colegas —a muchos de los cuales no conocía—, adoptaba sobre asuntos generales de la Iglesia resoluciones y modos de hacer muchas veces distintas, si no contrarias, a las de los demás obispos; no tenía con ellos ninguna relación epistolar; el metropolitano, sin capacidad directiva en su provincia, apenas gozaba de preeminencia honorífica: así no había ni unidad de acción, ni concordia, ni intercambio de ideas y ayudas [77].

La conferencia de 1890 se inserta en un movimiento de unión episcopal, iniciado —también por estímulo del Internuncio— con la primera pastoral colectiva del Brasil, de 19 de marzo de 1890 y seguido por la protesta colectiva contra el proyecto de Constitución. Desde ese momento, quedaba establecida una verdadera unidad de acción, dirigida desde Roma, que permitiría la restauración de la Iglesia. Fue necesario, sin embargo, que León XIII escribiese nuevamente al episcopado brasileño en 1894, animándoles a «multiplicar las asambleas episcopales, en la medida que lo permit[iesen] las distancias y los sagrados deberes del cargo» [78]. Ya en 1900 empezaron sistemáticamente las conferencias episcopales, aunque debido a «las distancias territoriales y las dificultades que existían en esos tiempos en los transportes [...] divididos en dos grupos: los obispos del norte y los del sur» [79]. A pesar de todo, la reunión de 1890 fue considerada por los historiadores brasileños como el «inicio del verdadero renacimiento de la Iglesia Católica en nuestra Patria» [80].

Unos meses después que los brasileños, se reúnen los obispos peruanos. También aquí hay un esfuerzo pontificio para conseguir la reunión. En mayo de 1879, León XIII había escrito al arzobispo de Lima, recordando, como siempre, la utilidad de los concilios provinciales e instándole a reunir cuanto antes el de Perú. El papa llegaba a aceptar, con tal de que se reuniesen, que algún obispo que no pudiese asistir enviase al concilio su vicario general. Lo importante era que tuviesen

[77] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 374.
[78] Carta *Littera a vobis*, de 2 de julio de 1894, *apud*. Barbosa 1945, 145.
[79] Pattee 1951, Brasil, p. 113.
[80] Pires 1946, p. 410.

criterios unificados para hacer frente a la degradación de la disciplina eclesiástica que se apreciaba en Perú desde hacía tiempo [81].

Tuvieron que pasar doce años para que pudiesen escribir al papa notificándole que «siguiendo el ejemplo de ilustres prelados, nos hemos reunido en esta Ciudad de Lima, cerca del Sepulcro de Nuestro Glorioso arzobispo Santo Toribio, con el fin de trabajar de común acuerdo en defensa de los altísimos intereses confiados a nuestro ministerio pastoral» [82]. Sin embargo, la reunión tuvo escasas consecuencias. Ciertamente sirvió para estrechar lazos y manifestar la unión con la Sede Apostólica, protestar por la cuestión romana, y elogiar las recientes encíclicas papales sobre la cuestión social y la devoción al Rosario, aunque quizá sin matizar demasiado entre la distinta aplicación y enfoque de una y otra. Y sobre todo, en un momento en que se estaba intentando relanzar la negociación del concordato, largo tiempo arrastrada, los obispos enviaron «al Supremo Gobierno [una] representación en que se marca[ba]n los puntos que deb[ía]n ser materia de él». También recordaron al poder político los límites del derecho de patronato [83]. Si nos fijamos en estos dos últimos puntos, la reunión sirvió más para apoyar la gestión del delegado apostólico que para resolver asuntos propios de la Iglesia peruana o para iniciar una nueva etapa de relaciones entre los obispos.

Más repercusión tuvieron la serie de concilios mexicanos, que empiezan el año siguiente. En 1892, el emprendedor arzobispo Eulogio Gillow, convoca el de Oaxaca.

> Habían pasado tres siglos desde el último concilio mexicano. Ahora, con los obispos de Yucatán, Tabasco y Chiapas, intenta modernizar los cánones de la archidiócesis para ajustarlos a la realidad política de estricta separación entre la Iglesia y el Estado. Uno de los primeros actos oficiales del concilio fue escribir una carta cuidadosamente redactada en la que se le aseguraba que las actividades del concilio no interferirían con la administración civil. La carta comienza manifestando el respeto que guardaban al presidente y destacando que la enseñanza católica lleva no sólo a reconocer a la autoridad legítimamente constituida, sino a pedir a Dios constantemente por ella [84].

[81] AES, América, fas. 9, pos. 61, ff. 765-769.
[82] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 772. La carta, en 772-774.
[83] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 183 (Perú).
[84] Conger 1985, p. 20.

La respuesta de Porfirio Díaz, amigo desde hacía años de monseñor Gillow, refleja el programa conciliador del presidente y garantiza que el experimento de Oaxaca puede repetirse sin temor en otras provincias:

> Deseo a Ustedes el mejor éxito en sus esfuerzos por alcanzar los fines que se proponen, y les aseguro que la autoridad civil está empeñada en hacer desaparecer los odios de partido y en garantizar la seguridad de todos los habitantes de la República, y que lejos de tener prevención contra Ustedes por la circunstancia de ser prelados católicos, les garantizará la protección a que tienen derecho como Ciudadanos Mexicanos para ejercer y propagar su religión y esforzarse por alcanzar los altos fines que indican en su carta que contesto [85].

La Santa Sede consideró la respuesta y el experimento de Oaxaca muy positivos, comenzando a extenderse las reuniones episcopales. En 1896 se reunieron las provincias de México y Durango. En 1897, las de Guadalajara y Michoacán. La coordinación que se estableció entre el episcopado mexicano llevó a plantear un concilio nacional al margen del que la Santa Sede quería para toda América Latina y que se reunirá en 1899. Aunque —como hemos dicho— normalmente se presentan los concilios provinciales mexicanos como una preparación para el Plenario [86], lo cierto es que hubo que vencer resistencias, aún en época tan tardía como la de la misión de Averardi, para conseguir que desistiesen de un concilio nacional y participasen en el general. El hecho de que un cuarto de los que efectivamente asistieron al Plenario fuesen mexicanos [87] da idea del alto grado de movilidad y participación de este episcopado.

[85] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 716. La carta completa en 712-717.

[86] Así lo indica Lynch 1991, p. 79: «Con el aliento de Roma la Iglesia mexicana celebró cinco concilios provinciales entre 1892 y 1897, que también sirvieron para preparar el Concilio Plenario de América Latina que se celebraría en Roma». Habría que estudiar sobre este tema el Archivo Averardi, que se conserva como fondo especial en el ASV denominado «Visita Apostolica Messico», algunos de cuyos datos parecen indicar lo contrario: que el mismo Averardi apoyó un concilio nacional, incluso cuando ya estaba previsto el Plenario. Lo tratamos en el apartado 6.5.

[87] Pattee 1951, México, 296.

III

INDICACIONES DE LA SANTA SEDE A LOS DELEGADOS APOSTÓLICOS

Pío IX, el primer papa que visitó América, es también el primero que intenta un cambio en la vida religiosa del continente. En relación con una política de renovación general y de defensa ante los ataques del liberalismo, se intenta invertir la curva, muy negativa, de la Iglesia latinoamericana. Lógicamente, Pío XI no intentará cambiar la fe ni la moral transmitidas durante generaciones, en la más pura ortodoxia católica, pero sí buscará mejorar la disciplina, extender la atención pastoral a todos los fieles, establecer un clero bien formado y liberar a la Iglesia del regalismo. Como consecuencia de esos cambios sí mejoraría la fe —que se haría más doctrinal— y la moral —muy relajada, sobre todo en el terreno matrimonial—, aspectos que pudo comprobar en su viaje formando parte de la misión Muzzi en 1823[1].

Para Lynch[2], la inspiración doctrinal de América Latina en el XIX vino de Roma, especialmente desde el *Syllabus* (1864). Ahí estarían algunos de los temas de lucha para el resto del siglo: liberalismo, secularismo, educación laica, tolerancia de cultos, o separación Iglesia-Estado. No dejaron de crear problemas, especialmente a los católicos que buscaban un camino medio que les permitiese en un mundo secularizado, aunque en menor medida que en Europa, ya que los católicos liberales son, por lo que conocemos, casi inexistentes. Los núcleos

[1] Sobre las experiencias latinoamericanas de Pío IX, se han publicado algunos estudios, que pueden servir para entender lo que sería la política de gobierno de la Iglesia americana con Pío IX. Sobre lo que vio en América puede servir Calm 1987.

[2] Lynch 1991, p. 77. Ver en general todo el capítulo titulado «Roma, reforma y renovación», pp. 77-83.

pensantes —católicos o liberales— eran reducidísimos y los matices, mínimos.

Ésos serán, por tanto, los combates. Con León XIII cambian algo los enemigos y, sobre todo, se dan pasos en muchas repúblicas que obligan a los católicos a replantearse lo que tendría que ser la situación ideal. Sin embargo, las ideas básicas del *Syllabus* siguen siendo punto de referencia. Y las congregaciones romanas mantienen, al menos externamente, los desiderata de tiempos de Pío IX en lo que se refiere a la confesionalidad del Estado. Decimos externamente, porque muchas veces reconocen que la vuelta atrás es imposible o ven con agrado una separación que permite a la Iglesia actuar libremente por primera vez en el siglo, como sucede con Brasil.

Esos enemigos aparecerán casi constantemente en las indicaciones que da la Santa Sede a sus representantes. Aunque en este apartado sintetizaremos las líneas maestras de la diplomacia pontificia como reflejo del pensamiento de Roma para Latinoamérica, conviene, de todos modos no reducir el concepto de representante pontificio a quien lo era oficialmente. Hay países, como México, sin representante diplomático oficial entre 1865 y 1896. Pero no sin diplomacia pontificia, que se realizó en esos años a través del embajador de Francia, del delegado apostólico en Estados Unidos o de Eugenio Gillow. Gracias a ellos la Santa Sede pudo iniciar contactos para un nuevo concordato, dar indicaciones a los obispos, reorganizar las diócesis o iniciar los concilios provinciales. De hecho, cuando monseñor Averardi inicia su misión, circula por carriles trazados desde años antes. De ningún modo la actuación romana empieza en 1896.

Instrucciones de la Santa Sede a los delegados apostólicos: los problemas fundamentales de la Iglesia en América desde la perspectiva romana

Más que ocuparnos aquí de las indicaciones dadas para misiones concretas a los representantes ante las distintas repúblicas, de las que ya hemos hablado, nos interesa recoger las preocupaciones habituales en Roma sobre el desarrollo de la Iglesia en América. Aparecen en resoluciones y cartas pontificias, en acuerdos de distintas congregaciones,

especialmente la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, en investigaciones solicitadas a los representantes de la Santa Sede, en informes de la Secretaría de Estado, etc. Unos documentos especialmente interesantes, que seguiremos en sus grandes líneas en este apartado, son las «relazioni generali» elaboradas por los oficiales de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios para que los miembros de la Comisión dedicada a la puesta en marcha del Concilio Plenario Latinoamericano tuviesen documentación sobre la situación en los distintos países americanos.

La más amplia se elabora en mayo de 1894 procurando reflejar la situación a principios de los noventa, aunque recogiendo datos anteriores si consideraban que eran aún válidos. Como era habitual en el modo de trabajo de la curia, se puso a disposición de cada miembro de la Comisión un ejemplar impreso. El de mayo de 1894 tiene 940 páginas.

La preocupación por los asuntos americanos se había concretado más en 1887, cuando León XIII había manifestado, en carta al cardenal Rampolla, su deseo de dedicar un esfuerzo especial para tutelar los intereses religiosos de los pueblos de origen hispano-portugués [3]. En esos años la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios intensifica los esfuerzos para tener datos claros sobre las necesidades más urgentes. También de esos años es la impresión, frecuente en los textos romanos, de que las condiciones generales están cambiando y se pueden establecer planes y proyectos que en las décadas de mediados de siglo no eran viables, tanto por la situación de las distintas repúblicas como por los acontecimientos italianos.

Una idea siempre presente en Roma es la de considerar a los pueblos americanos de raíz latina como un todo. Ya hemos visto cómo no se acepta que México quiera ser una excepción, y se desvincule de las demás repúblicas católicas. La unidad de origen, lengua y fe es algo axiomático en los planteamientos romanos, que procuran siempre mantener unida la herencia de los imperios español y portugués. El ejemplo más claro de ese afán por buscar soluciones comunes se tiene en el esfuerzo que se puso durante diez años para conseguir reunir un concilio de toda América Latina. Aunque lo veremos con detalle en su momento,

[3] León XIII, M. Rampolla, Carta, Roma 15 de junio de 1887, en *Acta Leonis* XIII, VII, pp. 137-138.

conviene no perder de vista que es un objetivo presente en las acciones pontificias del último decenio del siglo. La idea —que no era totalmente nueva— de un concilio regional de toda la América «sin excluir el Brasil», fue propuesta por monseñor Casanova, arzobispo de Santiago de Chile y aceptada inmediatamente. En enero de 1889 fue analizada en reunión de cardenales y ya en marzo de ese año, el cardenal Rampolla invitaba a todos los obispos a manifestar su opinión sobre el tema. Hubo resistencias, pero la idea se mantuvo porque se vio que era el mejor camino para «establecer una regla de acción común para todos los obispos» latinoamericanos. La acción común era consecuencia de problemas comunes que podrían agruparse en unos cuantos epígrafes unificadores.

La formación del clero

Es la primera preocupación desde muchos puntos de vista. Era imprescindible para mejorar la lamentable situación moral de muchos fieles, para desarrollar la Iglesia, para hacer frente a los ataques que sufría, para crear obras apostólicas e incluso —lo que no deja de tener importancia—, para que resultase fácil tener buenos candidatos al episcopado.

El cardenal Di Pietro, en un informe sobre la situación de la Iglesia en América, redactado en 1881, presentaba a los buenos obispos «como capitanes con pocos soldados, y estos vagos, sin prudencia ni disciplina». La nota específica de tal clero era la «insuficiencia en el sentido más amplio del término: el celo y la buena conducta eran las cualidades que más se echaban en falta».

Primero, escaseaba el número. En consecuencia, los obispos tenían que confiar las parroquias a personas muy jóvenes —«que no ha[bía]n terminado sus estudios»—, sin formación ascética —«no se ha[bía]n educado en el espíritu de sacrificio»— ni sacerdotal —«no conoc[ía]n sus deberes»—, por lo que era frecuente que resultasen arrastrados por las pasiones de una sociedad muy degradada moralmente. Habría que añadir el aislamiento en que se encontraban la gran mayoría en sus parroquias, sobre todo rurales.

Las consecuencias pastorales resultaban patentes: «eran excepciones rarísimas los que predicaban el Evangelio o enseñaban la catequesis

al pueblo». Lógicamente, esta situación hacía languidecer más y más la vida religiosa de los fieles, sin que las misiones, esporádicamente enviadas por algunos obispos celosos fuesen capaces de estimular la práctica religiosa sino por muy poco tiempo.

Dentro del clero había un grupo que preocupaba especialmente. Eran los malos sacerdotes llegados de Europa, especialmente de Italia. No todos, ya que, en algunos casos, como hemos visto en el Brasil, había excelentes sacerdotes que emigraban a América con el fin de atender a los millones de compatriotas en la emigración. Pero con estos buenos, emigraban otros de los que los obispos europeos se desprendían gustosos, ya que causaban problemas, pero sin que ello supusiese más que trasladar los problemas a las diócesis americanas. Hasta tal punto había llegado el número de clérigos emigrantes «con el único objetivo de enriquecerse» que la Santa Sede se vio obligada a dictar normas para reducirlos. Desde 1886 se había advertido a los respectivos obispos de la situación, sin reducir el mal. En 1890 se notificó a los prelados de América e Italia una serie de normas para cortar los abusos. Entre ellas se autorizaba a los obispos americanos a «actuar contra los sacerdotes italianos delincuentes de modo sumario» mientras «se prohibía absolutamente» a los de Italia conceder autorizaciones a sus sacerdotes para emigrar a América [4].

Entre los sacerdotes locales no era infrecuente el concubinato, sin que causase especial sorpresa en el pueblo, ya que «en algunas parroquias se conoc[ía] y trataba, sin escándalo, a la familia del párroco», aunque da la impresión de que situaciones tan flagrantes eran infrecuentes. Al menos no aparecen datos concretos en la documentación que hemos manejado.

Para terminar con tal estado de cosas se veía como especialmente necesaria la reforma de los seminarios: «Los obispos, sobre todo los de nombramiento reciente, [eran] conscientes de la necesidad de formar buenos seminaristas y ha[bían] reconocido lealmente la pésima organización de los existentes». Aunque unos más que otros, «todos necesita[ba]n una mejor organización». En síntesis, corrección y formación era lo que necesitaba el clero. Ya en 1881, Di Pietro planteaba que uno

[4] Se comunica a los obispos de Italia y América con fecha 27 de julio de 1890. Texto en AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 18-20.

de los objetivos de los delegados apostólicos en sus circunscripciones debía ser precisamente «estimular a los obispos a ponerse de acuerdo para promover con todos los medios posibles la enmienda del viejo clero y la educación del nuevo en Seminarios bien dirigidos»[5]. Podría servir de muestra las instrucciones dadas al representante en Colombia, similares a la de tantos otros en esos años:

> A monseñor Delegado se le dieron instrucciones especiales para que, por todos los medios, procurase la reorganización de los seminarios existentes y la fundación de otros en las diócesis en que faltan. [...] Y se le inculcó que consiguiese de los obispos que enviasen al Colegio Pío Latino jóvenes clérigos para ser allí instruidos y que recordase, a este propósito cuánta utilidad podrán suponer para las respectivas diócesis estos clérigos que, perfeccionados en Roma en las ciencias sagradas se han empapado de aquellas sentencias y opiniones máximamente seguras, como corresponde a lo enseñado en el centro del catolicismo[6].

Efectivamente, uno de los instrumentos en los que se tenía más confianza para la reforma del clero era precisamente el Colegio Pío Latinoamericano. Es un esfuerzo constante el que se hace desde Roma para conseguir que los obispos envíen seminaristas selectos, que pudiesen después transmitir al clero de origen «el espíritu eclesiástico y el amor a la Santa Sede». Sin embargo, aunque todos lo aceptaban en teoría, no todos colaboraban enviando alumnos y ayuda económica. Este último punto aparece frecuentemente en las recomendaciones pontificias. Ya Pío IX, en 1862 había establecido un pequeño subsidio para el sostenimiento del Colegio, deducible de las dispensas apostólicas concedidas por las diócesis. Sin embargo, «de las 85 diócesis que componían entonces América Latina 20 no respondieron nunca a la invitación, 15 contribuyeron con sumas muy modestas y las demás, a intervalos irregulares, llegaron a enviar un montante de 30.000 liras anuales», con las que sobrevivió el Colegio. A fines de siglo la situación era similar, siendo necesario recordar constantemente a los obispos la necesidad de que ayudasen a una obra que beneficiaba a todos. Esto respecto a los

[5] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 233.
[6] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 80 (Colombia)

seculares. El clero regular era considerado en dos grupos netamente diferenciados: indígenas y europeos.

Los religiosos indígenas no eran vistos como muy diferentes de los seculares: eran «poquísimos y sin disciplina; de religiosos no t[enía]n más que el nombre y, a veces, el hábito». Además los pocos que quedaban no querían depender o dependían sólo nominalmente de los superiores generales de las respectivas órdenes. Hasta tal punto resultaban poco aprovechables que se llegaba a afirmar: «afortunadamente quedan muy pocos, ya que las continuas leyes de supresión los han dispersado, y muy pronto se podrá decir que no existen». Al parecer sólo con la extinción de los existentes se podía intentar una reforma, pues se daba por seguro que los que había «se resistirían a toda reforma, para la que supondrían un obstáculo insalvable». La renovación sólo podía venir de los institutos religiosos europeos, tanto de hombres como de mujeres, a los que se debía «todo el poco bien que la misericordia de Dios se ha[bía] dignado conservar en aquellos desgraciados pueblos».

Los obispos preocupaban menos, aunque algunos necesitaron correcciones, advertencias o, incluso, apartarlos más o menos directamente del gobierno de sus diócesis. Con todo, lo que interesaba a la Santa Sede no eran los obispos existentes como los futuros: se trataba de renovar la Iglesia empezando por los pastores. De ahí la preocupación por conseguir nombres valiosos como candidatos al episcopado. Lo cual, teniendo en cuenta lo dicho sobre el clero, sobre todo el indígena, no resultaba especialmente fácil. Por eso, es algo que se pide frecuentemente a los delegados o a personas de confianza. Estos puntos los veremos con más detalle al tratar de la situación del clero.

Reorganización territorial

Es muy frecuente que se lamente como un grave problema la inmensidad de las diócesis americanas. Los informes de los delegados y las sugerencias de los episcopados inciden siempre en la necesidad de multiplicar las diócesis. En algunos países «la principal causa de los ma-

les [de la Iglesia] se atribu[ía] a la enorme extensión de las diócesis»[7]. La comparación con otras naciones era flagrante. Lo que se veía claro en Brasil podía decirse de casi todas las repúblicas:

> si los Estados Unidos de Norteamérica con once millones de católicos tienen más de 80 obispados admirablemente organizados, ¿cómo puede regirse el Brasil con 13 millones de súbditos católicos, [...] con 14 obispos de los cuales muchos están imposibilitados?

Las disposiciones romanas secundan habitualmente las propuestas de división de diócesis. Si no se crean más muchas veces es por falta de medios en las iglesias locales o en los Estados para hacer frente a los gastos que suponen. Además, la reorganización territorial estaba estrechamente ligada al control del clero, primer paso para su reforma: «debido a las inmensas distancias el clero no p[odía] ser vigilado como debería ser, lo que caus[ab]a grandes desórdenes»[8].

También tenía mucho que ver con la atención pastoral de los fieles, que «care[cía]n de suficientes auxilios espirituales, especialmente en las partes más remotas de algunas diócesis, que p[odía]n decirse poco menos que abandonadas»[9]. Conectaba también con el interés en llegar a todos los habitantes de América, sin descuidar a los indígenas aún no evangelizados. De ahí el interés por establecer también vicariatos o territorios de misión, muchas veces confiados a órdenes religiosas europeas.

Relaciones Iglesia-Estado

En el terreno político-religioso un tema frecuente de conflictos se refiere al derecho de patronato, que los gobiernos «incluso los que no [eran] hostiles a la Iglesia, insist[ían] tenazmente en aplicar hasta el exceso, cayendo tantas veces en extremos ridículos». En general, la Santa Sede se refiere casi siempre del patronato como del «pretendido derecho de patronato [...] que [los Estados decían] con evidente falsedad

[7] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 34 (Argentina).
[8] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 384 (Brasil) 1890.
[9] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 384 (Brasil) 1890.

haber heredado de España, porque la Santa Sede no ha[bía] querido nunca reconocerlo».

Sin embargo, al tiempo que se rechaza el patronato se rechaza también la separación entre los dos poderes. Incluso cuando es evidente que la separación permite iniciar la imprescindible reforma de la Iglesia, como en Brasil, se considera la situación como indeseable. En general, los esfuerzos se dirigen siempre a que el catolicismo se reconozca como religión oficial regulando la unión mediante el oportuno concordato. Son frecuentísimas las alusiones a negociaciones concordatarias en la documentación manejada por las congregaciones y en las instrucciones dadas a los representantes pontificios. En la práctica la Santa Sede se resistirá siempre a reconocer roto un concordato, aunque el gobierno lo viole sistemáticamente.

Prensa

Es muy frecuente animar a los obispos a estimular la prensa católica en sus países. Los datos positivos son muy elogiados, aunque lo más frecuente es la queja porque en casi todas las repúblicas «la prensa católica no está a la altura de su elevada misión». El tema preocupa especialmente por la existencia generalizada de «una inmoderada libertad de prensa, [que en América] se ent[endía] de modo incluso más amplio que en Italia y Francia».

Educación

Está muy unida a la anterior, ya que los males de ambas se veían enraizadas en «el excesivo espíritu de libertad». En educación se concretaba en el desprecio por cualquier criterio que no fuese técnico, «llegando incluso a plantear que un profesor no debe tener ninguna restricción, ningún límite para enseñar aquello que vea oportuno». Y se consideraba que lo enseñado casi siempre era contrario a la doctrina católica: «materialismo, deísmo, panteísmo».

Lógicamente, tal actitud de las escuelas oficiales era más preocupante ya que coincidía con una notable lucha para difundir la enseñanza: «de todos los esfuerzos que se hacen para promover la enseñanza,

ninguno se orienta a que se dé como se debe». No era algo presente sólo en las universidades oficiales, sino en todos los niveles de la enseñanza, también privada: «si un director de escuela es protestante, ateo, católico, o inmoral, nadie lo averigua; basta con que sea un hombre considerado docto y sepa mantener el prestigio de su cargo». El problema era especialmente delicado, ya que a final de siglo se multiplican los colegios privados en las capitales latinoamericanas, muchos de ellos dirigidos por americanos, normalmente protestantes.

Emigrantes

La preocupación por los emigrantes tiene dos enfoques. Por un lado, afrontar su atención espiritual, ya que la mayoría son católicos europeos. Por otro, evitar que corrompan con sus costumbres e ideas al pueblo sencillo, normalmente más religioso. Se conoce poco aún sobre la atención espiritual a los emigrantes, preocupación de la Iglesia no sólo en América —también del Norte—, sino en Europa, donde se organizan, en el cambio de siglo las Asociaciones de San Rafael, para atenderlos. Una emigración bien planteada podría haber revitalizado la vida religiosa, ya que los recién llegados sustituirán pronto a las viejas clases dirigentes criollas, normalmente contrarias a la Iglesia. Sin embargo, en América Latina no se conseguía ni siquiera proporcionar capellanes «a los grupos de agricultores que emigraban con sus familias, forzados por la necesidad», y que, en consecuencia, se iban haciendo poco a poco indiferentes. Los que emigraban a las ciudades, sin familia, movidos por afán de dinero, se veían como «completamente perdidos».

En general, la emigración era vista muy negativamente, tanto si se atendía a lo emigrantes, como a los pueblos que los recibían: «la emigración es frecuentemente deseada y resulta ventajosa para los intereses materiales; pero para la religión casi siempre es una gran ruina».

Un problema práctico que planteaban los emigrantes era el matrimonio concubinario. Muchos, casados en su patria se unían libremente al llegar a América, fomentando aún más «la inmoralidad de costumbres a que se abandona[ba]n facilísimamente los americanos». Otros, y esto era un problema canónico al parecer bastante extendido, se casaban por la Iglesia, aunque sin que fuese fácil contar con toda la documentación necesaria, a veces imposible de conseguir desde sus nue-

vos países. La Santa Sede consideraba estas situaciones de «concubinato canónico» como causa principal de la irreligión e inmoralidad, procurando poner los medios para evitarlas. En 1893 se había enviado «una circular a todos los Ordinarios de América Meridional para asegurar el estado libre de los emigrantes que solicitaban celebrar matrimonio», pero con todo, era un problema que «no se había logrado extirpar».

Además, en muchos países, los emigrantes eran vistos como «los más potentes aliados de los partidos subversivos y antirreligiosos», sin excluir la masonería.

Masonería

Parece opinión común, muy repetida en los informes romanos, que las sociedades condenadas por la Iglesia, aliadas con el liberalismo, causaban más daño en América que en Europa. Los medios y los fines eran los mismos, «pero los efectos [eran] más funestos, porque, cuando los apóstoles del liberalismo que siempre se declara[ba]n católicos [...] llegaban al poder no enc[ontrab]an resistencia en ninguna clase social [...]».

Entre las distintas sociedades anticristianas, la masonería es presentada «como la más extendida, sin duda», con absoluto dominio en las ciudades más cultas y en las asambleas legislativas. Hasta tal punto era fuerte, que en muchas repúblicas podía considerarse

> como un estado dentro del Estado, por lo que no t[enía] necesidad de ocultarse. Dispon[ía] de públicas y esplendidas logias, anuncia[ba] sus reuniones en los periódicos, en ocasiones publica[ba] sus deliberaciones; amonesta[ba] a los católicos más celosos; ha[cía] advertencias a los parlamentarios y a los ministros.

Uno de los asuntos que más sorprendía —e irritaba— de la masonería americana era precisamente ese carácter público y «católico». Carácter «católico» no sólo de los masones, a título particular, sino porque también corporativamente tenía devociones muy próximas a la religiosidad popular, lo que inducía a confusión. Así,

> en Santo Domingo hac[ía] pocos años, se había edificado una capilla a San Juan Bautista, a cargo de la logia masónica local, capilla que había sido bendecida por un sacerdote católico investido con las insignias de su grado ritual en la secta.

No era un caso aislado, ya que «p[odía] afirmarse que la festividad de San Juan se celebra[ba] en muchísimos países bajo tutela de los masones». También resultaba desconcertante que los masones actuasen públicamente y, muchas veces, no tuviesen reparo en invitar a sus actos a miembros de la jerarquía. A poco de llegar a México, el visitador apostólico, monseñor Nicolás Averardi, recibió una invitación oficial para asistir a un acto público que organizaba la logia. Averardi envío a la Santa Sede la esquela de invitación, comentando visiblemente irritado que era una prueba más del «diabólico descaro» de la masonería americana. Aunque tampoco hay que descartar que parte de su irritación se debiese a que el sobre —que se conserva también en los archivos vaticanos— estuviese dirigido al «señor Napoleón Averardi». Error o broma masónico-mexicana que a monseñor Averardi no le hizo ninguna gracia.

El problema masónico no era sólo ideológico, sino que tenía mucho que ver con el poder político que conseguían, precisamente gracias a «la inestabilidad, [entonces] habitual de los gobiernos». Apoyando a la oposición, podía conseguir favores tanto de ésta como del partido en el poder, temeroso de ser derribado. Parte de la «pésima legislación vigente en parte de las repúblicas» tenía ahí su origen.

Concilio Plenario Latinoamericano

Más que una preocupación es un objetivo de la Santa Sede mantenido, como ya hemos mencionado, a lo largo del último decenio del siglo, hasta conseguir que se llevase a cabo en Roma en 1899. De todos modos, está presente en numerosos informes, circulares, instrucciones a representantes diplomáticos o reuniones de congregaciones. En ese sentido, sí puede considerarse una preocupación ya que, como veremos, no resultó sencillo promoverlo ni reunirlo.

Documentos pontificios entre 1892 y 1899

León XIII desarrolla en esos años finales del siglo una apreciable labor de estímulo y orientación para la Iglesia latinoamericana. Por una

parte estrecha los vínculos de cada una de las iglesias locales, tomando como conjunto casi siempre a la respectiva nación. Por otra orienta a esos episcopados en lo que eran las líneas maestras de la renovación americana desde Roma.

Ciertamente, en América influyen los grandes textos programáticos del pontificado. El más claro en la última década del siglo, la encíclica *Rerum novarum*, con tanta repercusión en Europa, tiene también su reflejo al otro lado del Atlántico, aunque es un reflejo limitado, precisamente por las diferentes condiciones económicas y laborales de uno y otro continente. En América, con todo, empiezan en esos años las asociaciones y los círculos obreros, pero en un ámbito territorial muy limitado. La encíclica es valorada por algunos episcopados nacionales de modo similar a como lo hacían algunos prelados españoles: como un dique frente a los avances del socialismo. Sólo que en América apenas estaba empezando entonces el pensamiento marxista.

Más importancia tienen, por tanto, los pequeños textos que León XIII dirige, con constancia a las tierras americanas. Lo más interesante es quizá, destacar el esfuerzo leoniano por estimular la vida religiosa en el nuevo continente, planteada, y conviene destacarlo, con directrices distintas a las europeas y norteamericanas. Es, si se quiere ver así, un frente distinto, con textos propios y objetivos peculiares. Aunque sin perder de vista el fondo «romanizador» de toda la actuación papal de la época.

Los documentos papales de amplio radio —válidos para todo el continente— con que se abre y cierra el período son la encíclica con motivo del IV Centenario del Descubrimiento de América y el discurso de clausura del Concilio Plenario Latinoamericano. Muchas de las preocupaciones que acabamos de mencionar se reflejan en los textos pontificios: división de diócesis, advertencias por abusos de patronato, protestas por mala legislación, promoción de conferencias episcopales nacionales, etc. No se han elaborado aún trabajos sobre el pensamiento de León XIII sobre Latinoamérica, pero nos parece que el simple estudio de los textos públicos recogidos en las *Acta Leonis XIII* retratarían en líneas generales las «atenciones especiales»[10] que el papa se había propuesto dedicar a América Latina durante su pontificado.

[10] Así se lo indica a Rampolla en la carta programática ya mencionada. *Cfr.* León XIII, M. Rampolla, Carta, Roma 15 de junio de 1887, en *Acta Leonis XIII*, VII, p. 138.

IV

LA IGLESIA Y LA VIDA PÚBLICA

RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y LOS ESTADOS

De algún modo, el XIX puede considerarse como un período de lucha entre la Iglesia y el Estado por el favor —control, en casos extremos— de la sociedad.

> Después de la independencia, la Iglesia era más estable, más popular y, al parecer, más rica que el Estado. Éste reaccionó tratando de controlarla y obligarla a pagar impuestos con el fin de que la balanza volviera a inclinarse a su favor. Después de un período de gobierno relativamente conservador en Hispanoamérica, de 1830 a 1850, el advenimiento del Estado liberal anunció una ruptura más básica con el pasado y con la Iglesia [1].

El instrumento más utilizado en esa lucha fue el patronato, que, en la segunda mitad del siglo empezó a estar en manos de políticos positivistas o agnósticos. La situación extrema fue la ruptura con la Iglesia, haciéndola desaparecer de la vida oficial, al menos en teoría. Entre una y otra postura, se dio también una relación correcta entre ambos poderes, establecida mediante concordato.

De todos modos, lo que contemplamos en este apartado es una relación política manifestada habitualmente en disposiciones legales. Y conviene no perder de vista que las peculiares características de muchos gobiernos americanos permitían que coexistiesen perfectamente un

[1] Lynch 1991, p. 67.

mundo legal y un mundo real completamente diferentes. Juzgar sólo por la legislación confunde sobre la situación real —también políticamente— de la Iglesia. No es infrecuente que, al hablar de un país, los documentos reservados escritos por eclesiásticos lamenten su mala legislación, aunque afirmando al tiempo que poco tiene que ver con la realidad:

> en la mayoría de las repúblicas americanas, cada uno que llega al poder no deja de hacer alguna innovación, casi siempre para mal, de las leyes vigentes. Afortunadamente, igual que son aprobadas para complacer a personas o partidos, con la misma facilidad dejan de aplicarse, llegando incluso a olvidarse que existen [2].

No es México el único país que, teniendo una legislación opresiva para la Iglesia no la aplica, permitiéndole desarrollarse casi en completa libertad. Son situaciones que se dan en otros territorios. En 1887, se informaba al cardenal Rampolla desde Uruguay que la «ley de Conventos y su reglamentación, aún cuando no ha[bía] sido derogada ni modificada sustancialmente en un sentido favorable a la justicia, casi p[odía] decirse que ha[bía] quedado sin efecto [3]. Los ejemplos pueden multiplicarse. Por tanto, más que en otros lugares, hay que tomar con prudencia toda descripción de la situación político religiosa basada en el estudio teórico de la legislación. Con todo, esas situaciones eran vistas como un riesgo, ya que bastaba muchas veces un cambio de presidente para que se intentase aplicar la legislación perjudicial. De ahí el cuidado diplomático por concordar, aunque fuese sólo como punto de referencia, para evitar la arbitrariedad.

Una vez más, también aquí hay que tener a la vista la gran variedad de situaciones entre los distintos países: privilegio, persecución y profecía no son en América estadios sucesivos, sino alternantes, simultáneos y, tantas veces, complementarios. A fines de siglo, sin embargo, a nivel general, puede decirse que se está saliendo de un período duro de persecución.

[2] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 16.

[3] AES, América, fas. 9, pos. 61, ff. 821-822 (Uruguay).

Países distanciados, países concordados, países cordiales

Quizá la primera aproximación a la situación político religiosa en Latinoamérica sea una somera clasificación según la mayor o menor proximidad a la Iglesia. Ninguno, desde luego se mantiene en los niveles de colaboración que se dieron en el Ecuador de García Moreno (1861-1875), que devuelve la educación a las órdenes religiosas, encarga a los jesuitas la reforma de la enseñanza superior, declara el catolicismo como religión oficial y exclusiva. Tampoco se dan persecuciones tan violentas como las del México revolucionario (1854-1876), ni opresiones como las de la Venezuela de Guzmán Blanco (1870-1888), que seculariza los cementerios, introduce el matrimonio civil, hace laica la enseñanza, transfiere a la Universidad los cursos del seminario, suprime los conventos y colegios y llega a nombrar un obispo, tras chocar violentamente con el arzobispo de Caracas, que tiene que exiliarse. Todo ello sin ruptura de relaciones diplomáticas y manteniendo el patronato.

Con todo, aunque no abundaban situaciones tan extremas, la valoración global que hacía en 1894 la diplomacia pontificia era mala:

> muchos gobiernos no mantienen relaciones oficiales con la Santa Sede, que han sido interrumpidas por convulsiones políticas, como México, Costa Rica, Chile, la república de Honduras o por malquerencia de los gobernantes como Argentina, Uruguay, Guatemala o Paraguay. Con otros se conservan nominalmente relaciones óptimas [aunque un tanto anormales] ya que, como es sabido un solo delegado apostólico está acreditado ante los gobiernos de Ecuador, Perú y Bolivia y otro ante los de Haití, Santo Domingo y Venezuela. Únicamente Colombia y Brasil gozan de un representante exclusivo [4].

Tendríamos aquí dos bloques bien definidos, aunque sólo desde el ámbito diplomático, ya que dentro de este último hay matices:

> resultó reconfortante en estos últimos años Colombia, que ha regulado toda la materia eclesiástica con plena satisfacción de la Santa Sede con el concordato de 1887 y con la convención adjunta estipulada en 1892. [...] También Ecuador ha resuelto en parte de modo

[4] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 222.

estable sus asuntos religiosos. Pero todos los demás gobiernos, aunque en parte aceptan buenos consejos y tienen disposiciones favorables no son ciertamente motivo de consuelo para la Santa Sede ni dan esperanzas de un futuro mejor [5].

Países excelentes, por tanto, Colombia y Ecuador. En Colombia, desde 1880, con Núñez, había terminado el período de persecución iniciado con Mosquera en 1866. La pacificación comenzó con la constitución de 1886 que garantizaba la independencia de la Iglesia. Siguió con el «admirable concordato» [6] de 1887 [7] y la convención de 1892 [8]. En el primero se trataban todos los asuntos de interés general para la Iglesia. En la segunda se estipuló lo referente al fuero eclesiástico, cementerios y registro civil. No eran pactos teóricos sino que cuando llegó el momento de aplicar lo pactado en cuestiones de tanta importancia para la Iglesia en esos momentos como la educación, «el gobierno mostró auténtica premura para cumplir lealmente cuanto había prometido» [9]. En otros temas, como las misiones de indígenas, la falta de colaboración no era por desidia sino por penuria del erario.

En Ecuador, los primeros años del período son también amistosos. En 1890 podía decir «el presidente Antonio Flores en su mensaje al Congreso [...]: En ningún tiempo la Iglesia ha sido más libre. Se ha llevado a tal punto la consideración hacia los Prelados, que les he dejado proveer, puedo decir, por sí mismos los beneficios de libre presentación del Ejecutivo [...]» [10]. En 1892, el congreso consagraba la República al Inmaculado Corazón de María [11]. A pesar de la protesta episcopal de 1892 contra la tendencia liberal del gobierno, motivada por la sustitución del diezmo por otro impuesto, puede considerarse que todo «el período conservador-progresista (1883-1895) fue de cordial armonía. El Gobierno fomentó la educación pública, trajo nuevas congregaciones religiosas, creó en la región Oriental cuatro nuevos vicariatos apostólicos

[5] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 223-224.
[6] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 78 (Colombia).
[7] Mercati 1954, 1051-1061.
[8] Mercati 1954, 1061-1068.
[9] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 80-81.
[10] Larrea 1980, p. 351.
[11] Pattee 1951, Ecuador, 213.

y apoyó debidamente la labor espiritual»[12]. La armonía existente queda reflejada en la circular ministerial enviada en 1893 a todos los gobernadores recordándoles el deber de prestar el necesario apoyo a la autoridad eclesiástica, ya que, se decía, «la legislación y disciplina de la Iglesia se hallan admitidas íntegramente en la República»[13]. Un año después la Santa Sede «recordaba con satisfacción» dicha circular y sus consecuencias. La situación cambia, sin embargo a partir de 1895, con la llegada de los liberales al poder de nuevo. A finales de siglo se había deteriorado ya tanto que se rompen las relaciones diplomáticas.

Pasemos al bloque de países que mantenían con la Iglesia, según la Santa Sede, «relaciones aparentemente óptimas». Tras estos dos países podría situarse el Perú. Ciertamente no puede hablarse de una colaboración excepcionalmente eficaz entre las dos potestades, pero sí de una exacta armonía en las formas: estado oficialmente católico e iglesia legalmente privilegiada. Es una excepción en su entorno político, quizá por cuestiones sociológicas, ya que allí «el anticlericalismo liberal era relativamente moderado y nunca fue popular: la perduración de la cultura y las tradiciones españolas entre la elite y los entusiasmos religiosos entre las masas lo impidió»[14]. Quizá manifestación de esa religión anclada en la tradición hispana hay que insertar la concesión del derecho de patronato al Presidente de la República, en 1875[15]. Ya hemos dicho que se concedió para evitar que el Estado tomara por su cuenta más de lo que se concedía, pero en correspondencia, por parte del estado se reconocen los privilegios de la religión católica, con un sabor un tanto rancio. No se ve realmente una estrecha colaboración entre un estado generoso y una Iglesia dinámica, sino el mantenimiento un tanto esclerotizado de las viejas fórmulas de mutua alianza. De hecho, es frecuente que los documentos pontificios se dejen llevar por la nostalgia de comparar la «brillantísima» época de la colonia con la «destrozada sociedad» de finales del XIX. En el terreno político religioso había conciencia de que se guardaban sólo las formas:

[12] Pattee 1951, Ecuador, 212.

[13] La circular en AES, América, fas. 8, pos. 61, ff. 628-633 (Ecuador).

[14] Lynch 1991, p. 101.

[15] *Concessione del diritto di Patronato al Presidente de la Repubblica del Perú* (Roma, 5-III-1875), *apud* Mercati 1954, pp. [70-71].

> los hombres que [habían gobernado] tras la guerra con Bolivia ha[bí]an sido casi siempre hostiles a la iglesia, aunque h[ubiese]n deseado mantener con ella relaciones diplomáticas oficiales. Los actuales gobernantes —se dice en 1894— no pueden ser considerados sinceros amigos de la religión sino todo lo contrario[16].

Ese tono formalmente correcto se mantiene en todos los noventa. Coexistía el valor civil del matrimonio canónico —obligatorio hasta 1897 incluso para los no católicos— con la prohibición para la Iglesia de recibir legados. Aunque algunos autores ya clásicos en el tema de la relaciones Iglesia-Estado, como Mecham, presentan el Perú como un enclave de la potencia clerical, el punto de vista romano era muy distinto. Para las congregaciones romanas, la legislación finisecular comprendía disposiciones totalmente contrarias a los intereses de la Iglesia, manteniendo al mismo tiempo todas las de principio de siglo, como la de desamortización de 1829, de beneficencia nacional de 1833, de redención de censos de 1855 ó de abolición de diezmos de 1859. En la práctica la situación era de país regalista: la misma concesión de patronato había sido dada para delimitarlo y evitar abusos, aunque no dio resultado. La esperanza de la diplomacia pontificia estaba centrada a fines de siglo en la negociación de un concordato que regulara más «equitativamente» la relación entre los dos poderes. De todos modos, hasta el siglo XX el Estado no empezará a desmontar las leyes de control eclesiástico.

Otro país en relación también correcta era Bolivia, que había mejorado sus relaciones con la Iglesia en los últimos años. En una exposición diplomática de 1879 se recogían las tensiones principales que existían entonces entre ambos poderes:

> 1.° El Gobierno nombra[ba] obispos sin previo acuerdo con la Santa Sede. 2.° Intenta[ba] impedir la libre comunicación de los obispos con la curia romana. 3.° Ha[bía] abolido los emolumentos funerarios a los párrocos. 4.° Insist[ía] en la pretensión del *placet* y del *exequatur*. 5.° Había propuesto leyes restrictivas de la libertad de la Iglesia en relación con la tolerancia de cultos no reconocidos, inelegibilidad política de los párrocos o supresión del fuero eclesiástico[17].

[16] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 179 (Perú).
[17] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 41-42 (Bolivia).

Los últimos delegados apostólicos —Cavicchioni y Macchi— habían intentado negociar un nuevo concordato. Desde entonces la situación había mejorado. Si en los setenta «el gobierno boliviano no p[odía] considerarse católico, ni en el orden de las ideas, ni en el de los hechos»[18], en los noventa «las relaciones de la Santa Sede con la República de Bolivia, teniendo en cuenta el espíritu de moderación y de equidad que desde hace unos años parecen animar al gobierno, bien pueden considerarse amistosas»[19]. «Las buenas disposiciones de los dirigentes» bolivianos daban esperanzas de eliminación de las leyes desfavorables y de acomodo concordatario, aunque, como era habitual en la historia de Bolivia, no se logró.

Otro bloque de países con representación pontificia conjunta son Haití, Santo Domingo y Venezuela. Los tres pueden agruparse en el ámbito de las relaciones formalmente correctas, aunque con una realidad bien diferente. Haití es el único territorio de toda la América Latina católica que no hablaba castellano, no era blanco y dependía totalmente en el terreno religioso de Francia desde 1864. De la época de dominación francesa mantenían la lengua y «el divorcio». También la peculiaridad de reconocer la religión católica como «la de la mayoría de los haitianos»[20]. De España, el «pretendido derecho de patronato». En las últimas décadas su situación político-religiosa se había deteriorado. El concordato de 1860 había sido denunciado en 1882, aunque la Santa Sede había decidido «no tomar en cuenta tal denuncia y sólo hacer saber al gobierno que no habría inconveniente en discutir sobre algunas cuestiones concretas»[21]. De hecho, ya en la constitución de 1874 se había legislado sin tener en cuenta el concordato. De todos modos, la política pontificia fue de mantener las formas. En 1885 se habían roto las negociaciones, un tanto informales, para reformar el concordato. En 1889 la situación había empeorado por la guerra civil entre el general Legitime, católico, y el general Hyppolite, protestante, que conquistó el poder. Llegó a temerse que «cumpliese la amenaza de sustituir el catolicismo por el protestantismo como religión oficial»[22]. No

[18] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 283 (Bolivia) 1879.
[19] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 38 (Bolivia).
[20] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 685 (Haití) 1890.
[21] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 122 (Haití).
[22] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 121 (Haití).

se hizo, pero la situación era lo bastante tirante como para hacer necesario que el delegado apostólico, monseñor Tonti residiese permanentemente en Puerto-Príncipe, como Administrador de la diócesis «por las dificultades puestas por el gobierno para elegir un buen candidato»[23]. Sin embargo eso permitió estrechar los lazos diplomáticos, y en 1893 el delegado consideraba que «el Gobierno se mostra[ba] animado de las mejores disposiciones a favor de la religión»[24].

La otra parte de la isla, Santo Domingo, era un mundo no sólo distinto sino visceralmente enemigo de Haití, por quien los dominicanos habían sido invadidos, ocupados y prácticamente esclavizados después de la Emancipación. Probablemente lo único que tenían en común era el delegado apostólico y la inestabilidad política, ya que entre «los años 1865 y 1879 hay por lo menos 19 gobiernos»[25].

La influencia de la Iglesia en los asuntos políticos era habitual, dándose el sorprendente caso de tener a dos presidentes como arzobispos consecutivos en el cambio de siglo: Fernando Arturo de Meriño y Adolfo Nouel, que rigieron la república en 1880-1882 y 1913, respectivamente[26]. Meriño fue nombrado arzobispo al término de su mandato presidencial. Durará hasta 1906, lo que da a la cabeza Iglesia dominicana de fin de siglo una postura peculiar en relación con el Estado. Las relaciones diplomáticas se mantienen durante todo el período, aunque no se resuelvan cuestiones concretas. Es por tanto otro de esos países formalmente conectados con la Santa Sede, aunque también hay que situarlo en los países que mejoran su relación con Roma. «En 1870 las condiciones político-religiosas de Santo Domingo eran tan graves que la Santa Sede [había] envi[ad]o un delegado especial para estudiarlas de cerca y buscar los medios oportunos para remediarlas»[27]. En 1871, el delegado especial, Leopoldo Santaché, fue nombrado vicario apostólico de la archidiócesis y delegado ante el gobierno. Tanto él como su

[23] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 127 (Haití).

[24] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 129 (Haití). No deja de sorprender que Mecham afirme que «de 1880 a 1957 las relaciones entre la Iglesia católica y el gobierno haitiano fueron de lo más cordiales. Si se deja de lado una controversia en 1880 causada por la oposición clerical a la ley del matrimonio civil, apenas hubo, cuando se dio, alguna pequeña fricción entre el orden civil y el eclesiástico» (Mecham 66, p. 288).

[25] Moya 1973, p. 14.

[26] Moya 1973, pp. 14-15.

[27] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 92 (Santo Domingo).

sucesor, Rocco Cocchia, en 1874, intentaron negociar un concordato y conseguir que pudiese cubrirse la sede. Esto último se consiguió en 1885, pero nada más. Incluso en 1879 «se había introducido el pase o *exequatur*». Las condiciones materiales de la Iglesia, objeto de especial negociación en 1884, no se habían podido mejorar nada. Tampoco se había avanzado en el concordato, a pesar de los deseos manifestados oficialmente por el gobierno en 1886. Al año siguiente, el delegado, Bernardino De Milia comentaba, completamente desanimado «que las cosas [iban] pésimamente en materia de religión»[28]. En la práctica, aunque las relaciones con el gobierno eran excelentes, ni las leyes se habían mejorado ni se había avanzado en las negociaciones concordatarias. De Milia opinaba que nunca podría tenerse concordato, «no tanto por falta de voluntad [en el gobierno] como de medios [ya que que Santo Domingo era] un país en vías de organización»[29]. En la práctica se continuó así durante el resto del siglo: con el catolicismo como religión oficial, nuevamente recogido en la enmienda constitucional de 1896[30], y con relaciones diplomáticas con Roma, aunque sin concordato y con contenciosos pendientes.

Venezuela, como ya hemos indicado, hay que considerarlo un país límite. Desde 1873, Guzmán Blanco «inaugura uno de los más completos y devastadores ataques nunca dirigidos contra la Iglesia católica en Latinoamérica»[31]. Diplomáticamente, sin embargo, se mantuvieron las relaciones hasta llegar, en 1876 «a una cierta tregua que dio lugar a una esperanza de paz, pronto desvanecida por la revolución de 1885»[32]. En 1888, tras la retirada de Guzmán Blanco, su sucesor planteó la posibilidad de negociar un nuevo concordato. Los primeros contactos se realizaron «confidencialmente entre el nuncio en París y el representante [de Venezuela] en aquella capital»[33]. También se iniciaron tratos para conseguir misioneros, se estableció un nuevo vicariato apostólico para las zonas selváticas de la Guayana venezolana, pagado por el Estado, pero «dejando en vigor las leyes contra las comunidades re-

[28] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 95 (Santo Domingo).
[29] AES, América, fas. 8, pos. 61, ff. 606-607.
[30] Pattee 1951, Santo Domingo, p. 408.
[31] Mecham 66, p. 107.
[32] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 207 (Venezuela).
[33] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 210.

ligiosas». Lo mismo sucedió con las demás leyes. Los seminarios no pudieron volver a establecerse hasta 1900, y el concordato no tuvo lugar. La situación de degradación eclesiástica por el fuerte control estatal se mantuvo durante la década final del siglo, sin que se diese ruptura oficial entre los dos poderes, ya que «el anticlericalismo en Venezuela ha[bí]a insistido siempre en la unión como el único instrumento para mantener bajo vigilancia a la Iglesia» [34]. Aun siendo eso cierto, el ambiente gubernamental a final de siglo, era más esperanzador para los diplomáticos vaticanos que en el período anterior.

Los demás países, excepto Brasil, con una situación atípica, como veremos, no tenían intercambio diplomático con el Vaticano. Si tuviésemos que agruparlos en bloques lo haríamos en los dos extremos del continente. Por un lado estarían los países del cono sur, por otro los centroamericanos.

La ruptura de relaciones con Chile se había producido en 1883 cuando el presidente Santamaría había expulsado al delegado apostólico, Celestino Del Frate. Casi «inmediatamente, en 1885 se [habían] comenza[do] los tratos para restablecer la Delegación Apostólica y las consiguientes relaciones oficiales» [35], sin conseguirlo. La legislación, como veremos, se mantiene contraria a la doctrina católica, aunque la unión Iglesia-Estado y el peculiar clima de libertad, propio de la democracia chilena, permite que Chile cuente al terminar el siglo, con una de las iglesias más modernizadas —buen clero, formado, episcopado eficaz, universidad católica— de todo el continente.

Muy distinta es la situación al otro lado de la cordillera. Argentina, Uruguay y Paraguay pertenecen al grupo de países en los que las relaciones con la Santa Sede se habían roto por «malquerencia de los gobernantes». Sin embargo, en los años ochenta eran países en progreso, desde al punto de vista eclesiástico.

Uruguay, hasta entonces simple vicariato, se había constituido en diócesis en 1878. «En los primeros tiempos, todo resultó excelente: gobernantes y pueblo competían para asegurar los intereses de la religión» [36]. Así se mantuvieron, aunque con reservas tras la llegada al poder de los liberales, hasta 1884. En ese año,

[34] Watters 1933, p. 221.
[35] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 71 (Chile).
[36] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 195 (Uruguay).

el ministro de asuntos exteriores, buscando pretextos contra monseñor Matera [delegado apostólico] y aprovechando el conflicto surgido entre obispo y Gobierno, logró hacer insostenible la postura del Representante pontificio quien, tras largos esfuerzos para evitar la ruptura de relaciones, tuvo que establecerse en Paraguay [37].

Desde ese momento, rotas la relaciones, y muerto el obispo de Montevideo en 1885, se inicia un período de legislación contra la Iglesia de la mano del presidente Máximo Santos, llegando a condenar a prisión a los sacerdotes que predicasen contra las leyes del matrimonio civil recién promulgadas. En 1887, un nuevo presidente permitió una mejo de hecho de la situación. En 1890 el presidente Julio Herrera y Obes, tras anunciar a León XIII su elección, enviaba «como agente confidencial ante la Santa Sede a monseñor Pedro Ireguita [...] y todo hace esperar —se afirmaba en Roma al poco— que las relaciones diplomáticas serán restablecidas formalmente» [38].

Las relaciones de Paraguay con Roma eran extraordinariamente violentas desde hacía décadas. Podía ponerse el punto de partida en «la tiránica dominación de López, [cuando] todo era desorden y se gobernaba con la más feroz persecución contra la Iglesia [...]», hasta el punto de poder hablarse de que «existía una Iglesia católica paraguaya, más que romana» [39]. En efecto, «el obispo monseñor Palacios había sido condenado a muerte y fusilado el 21 de octubre de 1868. Relatores del proceso y jueces habían sido dos sacerdotes, Romano y Maiz» [40]. Precisamente este último, al morir el vicario episcopal se había instalado, como intruso, en el gobierno diocesano. La desastrosa guerra paraguaya destruyó la dictadura de López pero también el país, y diezmó al clero como al resto de la población. Fue un nuevo comienzo, a pesar de todo. El cisma terminó en 1877 en que Maiz se había reconciliado con la Santa Sede. Ese mismo año había viajado a Paraguay como delegado apostólico monseñor Di Pietro, por corto tiempo. Prácticamente no hay más relaciones ni mejoras en el resto del siglo.

[37] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 197 (Uruguay).
[38] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 201 (Uruguay).
[39] Mecham 66, p. 190.
[40] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 169 (Paraguay).

Argentina, para la Santa Sede era el país más interesante de esa parte de América. No sólo por su primacía, respecto a sus vecinos, pues era la sede del delegado apostólico e, inicialmente, metropolitana de Uruguay y Paraguay, sino también, en las últimas décadas del siglo por su carácter de principal receptora de emigrantes. Las relaciones diplomáticas habían sido buenas hasta principios de los ochenta. En 1884 se interrumpieron bruscamente: «al delegado apostólico le [había sido entregado] el pasaporte de forma totalmente incorrecta y se le [había] prohibi[do] toda ulterior demora en el territorio nacional»[41]. En 1887 el gobierno argentino había acreditado ante la Santa Sede un enviado extraordinario para tratar del nombramiento de los obispos de Salta y Córdoba. En 1888 se había intentado restablecer las relaciones. La Santa Sede estaba dispuesta a enviar un delegado si el gobierno argentino lo solicitaba y acreditaba en Roma un representante. En 1889 el secretario de Estado Rampolla escribía al gobierno argentino ofreciéndose a enviar un delegado apostólico siempre que se acusase recibo de la nota de protesta pontificia ante la ley de matrimonio civil de 1888 y hubiese seguridad de que el delegado sería bien recibido. La falta de respuesta positiva a la petición de Rampolla impidió que hubiese representación estable en Buenos Aires.

Pasemos al otro bloque de países más o menos localizables en el istmo centroamericano.

Su importancia diplomática era muy pequeña. No existía aún Panamá y, eclesiásticamente, la mayoría de los países eran simples obispados dependientes de la archidiócesis de Santiago de Guatemala. Vale la pena tener en cuenta que, precisamente por su pequeño tamaño y por su proximidad geográfica, esos países mantenían una cierta unidad, si no político-geográfica, sí ideológica. Quien marcaba la pauta los demás era precisamente Guatemala, uno de los que mantenían peores relaciones con la Santa Sede.

Guatemala, desde la llegada de los liberales en 1871 había violado el concordato de 1853, proclamado una nueva constitución en 1879 y lanzado un conjunto de leyes contrarias a los deseos de la Santa Sede. En 1881, con motivo de las negociaciones para presentar un nuevo arzobispo para Guatemala, se intentó reanudar las relaciones diplomáti-

[41] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 29.

cas. En 1884 se llegó a establecer un «convenio» pero resultó rechazado por las cámaras legislativas. La tregua y sus negociaciones resultaron rotas en 1887. Con la vuelta de los radicales al poder no sólo no se avanzó en el terreno diplomático sino que fue expulsado el arzobispo Casanova, y se reforzó la legislación contra la Iglesia, «llegando al extremo de castigar a los soldados que fuesen vistos entrar en los templos [42]. La situación no mejoró en los años noventa, sino que se extendió a los demás países del istmo. Honduras y Costa Rica, como hemos dicho, carecían de relaciones con la Santa Sede, aunque esta última mantenía el catolicismo como religión del Estado y estaba negociando un nuevo concordato [43]. Nicaragua, promulga en la constitución de 1893 la separación entre el Estado y la Iglesia, con lo que, al prohibir cualquier religión y su ejercicio, anulaba el concordato de 1862. En 1894 los cardenales consultores de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios veían como única solución «para las lamentables condiciones de las repúblicas de América Central el envío de un delegado apostólico, el cual, tratando directamente con aquellos gobiernos pudiese conseguir alguna mejora de la situación» [44]. Los intentos que había hecho Satolli con los embajadores de esos países en Washington, no habían dado resultados, en parte porque las propuestas que hacían los países eran inaceptables para la Santa Sede [45].

Por último, dos países un tanto atípicos en su situación diplomática eran Brasil y México.

Brasil era quizá el que tenía una situación más extraña: separación de los dos poderes, pero con representación diplomática al más alto nivel de los existentes en América. La separación se había establecido en 1890, con la protesta de la Santa Sede [46] que, sin embargo, inició un inmediato proceso de acercamiento al nuevo régimen. León XIII hizo saber al mariscal Deodoro da Fonseca, en carta de 28 de octubre de 1890, su sorpresa ante la promulgación de leyes contrarias a la Iglesia y a los sentimientos del pueblo brasileño, «haciéndole ver al mismo

[42] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 106 (Guatemala).

[43] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 530 (Costa Rica) 1894.

[44] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 119.

[45] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 529 (Costa Rica) 1894.

[46] Nota diplomática de 24 de febrero de 1890, en AES, América, fas. 7, pos. 61, ff. 295-296.

tiempo, que esperaba una correspondencia mejor al afecto que siempre había manifestado la Santa Sede hacia el pueblo brasileño» [47], y que procurase evitar que la constitución incluyese cláusulas que pudiesen ser motivo de conflicto permanente entre los dos poderes. El resultado diplomático resultó aceptable:

> no sólo se consiguió mantener amistad con el nuevo gobierno sino que también se obtuvo que en el pacto constitucional definitivo fuesen eliminadas las leyes que sujetaban los bienes de la Iglesia a las leyes de mano muerta, expulsaban a los jesuitas, prohibían la fundación de nuevos conventos, declaraban inelegibles a los miembros del clero o establecían la precedencia obligatoria del matrimonio civil [48].

En la misma línea de logros mínimos, se había conseguido también evitar que el Brasil suprimiese su representación diplomática en Roma. No es que la Santa Sede viese la situación como deseable, pero *de iure* mantenía una relación oficial entre los dos poderes separados en todo lo demás y podía conseguir diplomáticamente apoyos gubernamentales para la reconstrucción de una iglesia casi destruida bajo el régimen del «padroado». También permitió que el internuncio llevase a cabo personalmente muchas de las iniciativas que permitieron la recuperación.

En México la situación era también atípica, aunque en otro sentido. El gobierno de Porfirio Díaz dejaba actuar a la Iglesia, haciendo caso omiso de las leyes de reforma, aunque sin modificarlas ni suspenderlas legalmente. Era un *modus vivendi* ya bien asentado a finales de siglo, pero era una ficción ya que dependía absolutamente de la tolerancia del poder. Cierto que el poder —Díaz— era consciente de que si quería pacificar la sociedad era imprescindible el

> compromiso —o compromisos múltiples— con la sociedad. Un compromiso que, conservando los principios liberales de la Reforma, moderara o suspendiera su aplicación en lo que tenían de más insoportables para la sociedad. Y esto en dos ámbitos principales como son el religioso y, después, sin duda, el agrario [49].

[47] Carta en AES, América, fas. 7, pos. 61, ff. 309-312.
[48] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 49-50.
[49] Guerra 1988/I, pp. 219-220.

La situación, con todo, pareció propicia a la Santa Sede para intentar un acuerdo de hecho, que empezase con el reconocimiento de un representante pontificio, continuase con el intercambio de embajadores y terminase con un concordato que eliminase la injusta situación legal. De algún modo podría decirse que la Santa Sede era consciente de la paradoja mexicana:

> la paradoja resid[ía] en el hecho de que un país que se c[ontaba] entre los más tradicionales del área europea, adopta[se] el régimen político más contradictorio con los principios de su sociedad: individualista, cuando esta última est[aba] formada por actores colectivos; democrática, cuando el voto e[ra] meramente ficticio; atea o agnóstica, cuando la sociedad e[ra] profundamente católica [50].

Pero era una paradoja que debía mantenerse. Para la clase política liberal las leyes de reforma eran de algún modo un símbolo y un arma: su permanencia «e[ra] no sólo una manifestación de la continuidad del régimen [revolucionario], sino también un medio de presión sobre una Iglesia a la que se qu[ería], a pesar de la separación, controlar» [51]. Esto último es algo habitual en todos los gobiernos americanos. A veces se manifiesta en decretar la separación pero manteniendo el patronato, aunque era algo que sólo podía imponerse a iglesias «débiles». Pero si se tiene en cuenta que la Iglesia mexicana es de las más «fuertes» del continente, y por tanto, de las más difíciles de controlar, se puede entender quizá el riesgo latente que tenía su desarrollo durante el porfiriato, y que terminará en el siglo siguiente en un nuevo choque entre los dos poderes. Y también se entiende la dificultad de que Díaz aceptase una situación jurídica que negase la esencia liberal y revolucionaria de México en algo tan omnipresente como lo religioso. Eso podría explicar el casi necesario fracaso de la misión que lleva Averardi a México a partir de 1896. Volverá sin conseguir ni relaciones diplomáticas ni concordato. Ya el delegado apostólico en Estados Unidos había intentado, como veremos, negociar un concordato con México, entablando contactos con el embajador mejicano en Washington. A pesar del optimismo del delegado, monseñor Satolli, pronto se llegó a un punto muerto.

[50] Guerra 1988/I, pp. 184-185.
[51] Guerra 1988/I, p. 222.

Los pasos siguientes los dio monseñor Gillow. Tras entrevistarse con el presidente mexicano, viajó a Washington, habló con Satolli y escribió a Roma indicando la auténtica postura de Díaz. Esa postura es la que se mantendrá en todo el porfiriato:

> 1.° Que [el presidente] no se consideraba bastante autorizado de la legislación vigente como para establecer relaciones diplomáticas con la Santa Sede; 2.° Que había serios temores de que se viese turbada la paz del país por obra de la prensa y de los partidos de la oposición [si se intentaba]; 3.° Que a pesar de eso deseaba que se estableciesen buenas relaciones entre la Iglesia y el Estado [52].

Gillow proponía que la Santa Sede enviase un delegado sin reconocimiento diplomático o un representante oficioso, lo que fue rechazado pidiéndole que intentase conseguir el intercambio diplomático, o que el gobierno reconociese el envío de un delegado apostólico, o incluso de un simple delegado pontificio, pero reconocido. Las gestiones posteriores de Gillow tropezaron siempre con el mismo obstáculo: las leyes y la oposición hacían inviable establecer relaciones diplomáticas con el Vaticano. En cambio un representante del papa sería muy bien acogido, aunque no reconocido. Díaz proponía que tal representante fuese un prelado mexicano de una diócesis secundaria —un perfil que hace pensar necesariamente en Gillow, arzobispo de Oaxaca—, sugerencia que no pareció oportuna a Roma. Para evitar que surgieran más dificultades se decidió enviar un visitador apostólico «para conocer la situación religiosa de México, sus necesidades y, si era oportuno, trata[r] oficiosamente con el Gobierno». Era una solución de urgencia, ya que su misión era intentar por todos los medios que se intercambiasen representantes o, si eso resultaba aún imposible, al menos que «el gobierno recono[ciese] el carácter diplomático de un delegado apostólico y enviado extraordinario que la Santa Sede esta[ba] pronta a enviar a México» [53]. Averardi no sólo no entró en México oficialmente sino que su llegada —preparada por Gillow— resultó un tanto misteriosa: no debía ir directamente a Veracruz, sino a Nueva York. Desde allí avisaría a Gillow la fecha en que entraría en México, por telegrama firmado

[52] AES, Messico, fas. 54, pos. 439, f. 70.
[53] AES, Messico, fas. 54, pos. 439, f. 71v.

«Amiens, a fin de evitar indiscretas vigilancias»[54]. En los primeros tiempos se instalaría en Durazno. Desde ahí podría tratar con el episcopado. Después podría ya entrevistarse con el presidente e instalarse en la capital de la república. La actividad del visitador resultó después, también en el terreno político, más sencilla de lo que podía esperarse de una entrada tan cautelosa en el país. Lo que quedaba claro era que se estaba muy lejos de una relación oficial. No la consiguieron ni Averardi ni Gillow que fue quien realmente llevó las gestiones. De algún modo podría decirse que México tuvo una relación con Roma casi igual a la que tenía Estados Unidos, que era lo que deseaba Porfirio Díaz. Aunque no exactamente, ya que la Santa Sede, que deseaba el reconocimiento propio de un país católico, en un quiebro diplomático no envió un delegado, como había en Estados Unidos, sino un visitador.

Nuevos intentos concordatarios

En las décadas siguientes a la Emancipación, la Santa Sede fue reconociendo a las distintas repúblicas y firmando concordatos con ellas. Esos concordatos entran en crisis con la llegada de los liberales al poder. En algunos casos se legisla al margen de lo acordado. En otros se denuncia el acuerdo o se intenta cambiar algunos puntos, en beneficio del Estado. En consecuencia, el final de siglo corresponde a un nuevo período concordatario. Casi ninguno de los pactos de mediados del XIX es válido. En algunos casos se firman otros nuevos, aunque lo habitual es que la Santa Sede estuviese negociando o desease hacerlo con las repúblicas. Mencionaremos rápidamente los acuerdos y las negociaciones que entonces estaban en curso, sin entrar en los detalles de los acuerdos. Los temas de fondo, dado el cambio político del último cuarto de siglo, se centran en el mantenimiento del catolicismo como religión oficial, al patronato y a la legislación en asuntos matrimoniales o escolares. También es una constante, aunque de carácter más diplomático, la insistencia vaticana para que los concordatos se negocien en Roma.

[54] «Promemoria», en AES, Messico, fas. 54, pos. 439, ff. 98-99, 1896.

Uno de los concordatos más satisfactorios firmados por la Santa Sede había sido el de Colombia, de 31 de diciembre de 1887. En él se reconocía que

> la religión Católica, Apostólica y Romana es la de la nación y que los poderes públicos la acatan como elemento esencial del orden social, y se obligan a protegerla y hacerla respetar, lo mismo que a sus ministros, conservándola a la vez en el pleno derecho de sus derechos y prerrogativas [55].

Ya hemos mencionado varias veces que resultó totalmente del agrado vaticano. Con él

> la Iglesia volvía a encontrarse en una posición fuerte en la vida colombiana. [Un aspecto tan importante en esos años como] la enseñanza quedaba bajo el control estricto del clero; así los obispos podían elegir los manuales para las escuelas públicas y provocar la dimisión de los profesores que no fuesen de su agrado [56].

Se completó con una «convención adicional» el 20 de julio de 1892. Su importancia queda aún más realzada por su duración secular.

También Ecuador había resuelto su difícil situación diplomática tras el asesinato de García Moreno en 1875, artífice del concordato de 1862, especialmente beneficioso para la Iglesia. «El 18 de noviembre de 1890 se negoció [uno] nuevo, pacificador» [57], que se mantuvo hasta 1897, con el regreso al poder de los liberales y la presidencia de Eloy Alfaro.

Con los demás países no hay sino negociaciones o intentos de hacerlo. Con Perú la Santa Sede tenía desde hacía tiempo «un vivo deseo» de regular con un concordato toda la materia eclesiástica, especialmente para poder iniciar «una buena reforma del clero» [58]. El gobierno peruano deseaba negociar desde 1891, aunque insistía en hacerlo en Lima, «para impedir que las cámaras, de mayoría liberal, puedan

[55] Pattee 1951, Colombia, p. 141.
[56] Pike 1977, p. 330.
[57] Mecham 66, p. 153.
[58] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 182 (Perú).

rechazarlo *a priori* por la prevención existente [...] contra todo lo que viene de Europa, especialmente de Roma»[59].

No era la primera vez que un concordato negociado en Roma por un enviado especial no era ratificado por las cámaras. Es lo que había sucedido en 1851 con el firmado entre el cardenal Antonelli y el general Santa Cruz, que no fue ratificado en Bolivia. Desde entonces, en ese país, se mantenía larvado el deseo de concordato sin que se diesen pasos eficaces en ningún sentido. Los intentos de 1875 y 1877 fueron ineficaces. En 1879, la Santa Sede volvía a insistir en «su intención de que tales tratos t[uviese]n lugar en Roma, como ha[bía] sido costumbre constante con los concordatos concluidos con las repúblicas de América»[60]. En 1892 el Senado había decidido que se enviase un representante a Roma para negociarlo. En 1893, el gobierno solicitó oficialmente empezar las negociaciones, aceptadas inmediatamente —a vuelta de telégrafo[61]— por Roma.

Otro país con el que Roma tenía gran interés en negociar un concordato era Venezuela. El que se había firmado en 1862 no había sido ratificado por el gobierno venezolano, aunque tampoco se había rechazado formalmente hasta 1870 en que llega Guzmán Blanco al poder. Tras la revolución de 1885, el presidente de la república había solicitado a León XIII, en 1889, la conclusión de un nuevo acuerdo[62]. Sin embargo, en 1892 aún se estaban manteniendo conversaciones confidenciales entre el nuncio y el embajador venezolano en París «sobre la conclusión de un nuevo concordato»[63].

México es otro de los países con los que la Santa Sede deseaba concordar por todos los medios, ya que eso resolvería *de iure* algo que por el momento lo estaba sólo *de facto*: la vida de la Iglesia en la república. Es una de las misiones que llevaba a México monseñor Averardi en 1896, de que ya hemos hablado. Las negociaciones concordatarias, sin embargo, habían empezado bastante antes de la llegada de Averardi[64].

[59] AES, América, fas. 9, pos. 61, ff. 770-771.
[60] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 286 (Bolivia) 1879.
[61] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 45 (Bolivia).
[62] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 207 (Venezuela).
[63] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 210 (Venezuela).
[64] Una síntesis de los pasos diplomáticos previos al envío de Averardi en *Pratiche precedenti l'invio d'un visitatore apostolico al Messico*, en AES, Messico, 1896, fas. 54, pos. 439, ff. 67-72v.

La primera exploración realizada por la diplomacia pontificia para conocer la opinión del gobierno mexicano la hace «oficiosamente el Delegado Apostólico en Estados Unidos interponiendo los buenos oficios del Embajador de Francia» [65]. El delegado, monseñor Satolli envía al gobierno mexicano lo que él considera bases para un concordato. Por el mismo camino el ministro de exteriores mexicano presenta un contraproyecto de convención, y declara la disposición de su gobierno a recibir un representante pontificio y a enviar otro suyo a Roma. El 16 de noviembre de 1893 la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios dio al delegado en Estados Unidos, monseñor Satolli, instrucciones para continuar sus gestiones hasta conseguir un resultado satisfactorio. El obstáculo principal era que el proyecto presentado por México mantenía las leyes de reforma, que al ser absolutamente contrarias a los principios de la Iglesia «no permit[ían] que hubiese materia para un concordato propiamente dicho» [66]. Lo que sí se podía establecer era el intercambio de representantes, la autorización por la Santa Sede a los católicos mexicanos para que prestasen un juramento de fidelidad civil —precisando los términos para no aceptar algo contrario a las leyes de la Iglesia— y negociar cuestiones concordatarias en puntos de acuerdo común. Satolli estableció contacto ahora directamente con el embajador de México en Estados Unidos e informaba a la Santa Sede que «en opinión [del embajador mexicano], el gobierno estaría dispuesto a enviar un representante a Roma para establecer negociaciones directas» [67]. Cosa que, como hemos visto, Porfirio Díaz no estaba dispuesto a hacer.

Otros pequeños países, como Santo Domingo, desde 1886 [68], habían planteado negociar concordatos con Roma.

Derechos de patronato y libertad de la Iglesia

Probablemente la mayor preocupación en las relaciones Iglesia-Estado en América Latina, a lo largo del siglo, fue la pretensión de pa-

[65] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 146 (México).

[66] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 719.

[67] Las instrucciones a Satolli en AES, América, fas. 9, pos. 61, ff. 718-721. La información de Satolli en AES, América, fas. 9, pos. 61, ff. 722-723.

[68] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 95 (Santo Domingo).

tronato por parte de casi todas las repúblicas que en este terreno se consideraban herederas de España. El ministro de culto boliviano recordaba explícitamente a un obispo que se había dirigido a la Santa Sede sin pedir el permiso del gobierno que «el Presidente de la República, como sucesor en las prerrogativas y derechos del Rey de España, es el Patrono de la Iglesia»[69]. A pesar de la aparente lógica política de esta postura, general en casi todas las repúblicas, Roma nunca la admitió. No aceptó que fuese herencia legítima, y por tanto ejercitable sin más, ni tampoco concedió el derecho de patronato libremente. En algún caso, como en Perú, en 1874[70] lo estableció formalmente, pero con la finalidad de moderar el uso abusivo del gobierno. De hecho, como la concesión de Pío IX era más restrictiva de lo que se practicaba en Perú, el gobierno no firmó el *exequatur* hasta 1880.

El problema estaba precisamente en la extensión del patronato y en la distinción entre el campo temporal y el espiritual. En la práctica, los gobiernos, celosos de la «soberanía nacional», raramente acertaban a distinguirlo. En primer lugar, no delimitaban los cargos susceptibles de ser presentados. Por supuesto que lo eran los arzobispos y obispos y los canónigos. Casi siempre eran también presentados los párrocos. Pero muchos gobiernos extendían ese derecho a casi toda la organización eclesiástica, llegando, como en Haití, hasta los vicarios parroquiales, algo claramente excluido por el concordato[71]. O pretendiendo, como en Bolivia, autorizar con «el *exequatur* a los clérigos para que pudieran recibir las Ordenes Sagradas»[72]. En ocasiones, los presentados, además, carecían de las condiciones canónicas para detentar el cargo, sin que el obispo pudiese oponerse, como sucedía en Venezuela, donde el código vigente obligaba a que fuesen aceptados necesariamente los candidatos oficiales[73]. De ahí que muchos clérigos estaban acostumbrados a recurrir al gobierno para asuntos realmente insignificantes. Esto se daba tanto más cuanto más pequeño fuese el país o tiránico el gobierno. El

[69] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 284 (Bolivia) 1879.

[70] El texto en Mecham 66, pp. 168-170. Se recoge también en AES, América, fas. 9, pos. 61, ff. 760-764.

[71] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 673 (Haití) 1890.

[72] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 284 (Bolivia) 1879.

[73] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 866 (Venezuela) 1889.

delegado apostólico en Paraguay pudo comprobarlo cuando quiso decir misa en el domicilio de una anciana señora a punto de morir. Para ello, «pedí los ornamentos al P. Llosa, [que] fue a consultar el gravísimo caso —dice el delegado con irritación— con el Presidente, el cual no consintió y el P. Llosa vino a excusarse y no entregó los ornamentos necesarios»[74]. Era costumbre arraigada en el país, hasta el extremo que cuando Llosa gobernaba la diócesis, en tiempos del cisma de la Iglesia paraguaya, había suspendido a un sacerdote en sus funciones ministeriales. Éste, «como quería tener en el pueblo los oficios de Semana Santa, no pidió la autorización ni a Maiz, ni a Llosa, sino al Ministerio de Culto. El Ministro se la concedió y celebró»[75].

Por otra parte, tampoco se limitaban al derecho de presentación, ya que consideraban que existía más bien un derecho de propiedad estatal sobre los cargos eclesiásticos, como si fuesen meros funcionarios públicos. De ahí que muchas veces el gobierno, además de presentar pretendía también revocar o trasladar a los eclesiásticos que no le resultaban afines[76]. Y al revés, en ocasiones la jerarquía se veía incapaz de castigar o deponer a un eclesiástico por la oposición del gobierno. Algunos prelados consideraban que la ley del patronato «hac[ía] casi invulnerable al clero indigno»[77]. Tampoco era infrecuente la intromisión civil en el terreno espiritual, como sucede en la famosa «cuestión religiosa» del Brasil imperial, cuando el gobierno, en 1873, conmina al obispo de Pará a que levante el entredicho contra las cofradías masónicas. La respuesta de Macedo Costa, recordando su «derecho a gobernar la diócesis independientemente de las injerencias del poder temporal»[78] provoca su detención y condena a trabajos forzados. No todos los obispos, sin embargo, estaban a la altura de monseñor Macedo, considerado desde entonces como un héroe de la Iglesia brasileña. Al contrario, el patronato, en manos de los tiranos locales, generó en algunos países un episcopado retraído, temeroso de intentar nada que pudiese irritar al «protector». En Venezuela, «el miedo al gobierno, para la publicación

[74] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 746 (Paraguay) 1877.
[75] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 747 (Paraguay) 1877.
[76] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 673 (Haití) 1890.
[77] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 839 (Venezuela) 1886.
[78] Pires 1946, p. 398.

de actos pontificios [...] a propósito de la Encíclica sobre la Masonería [había llevado a] la Autoridad Eclesiástica a declararse casi contraria a los que la hacían circular en privado» [79]. Muchas veces, tal actuación de determinados obispos tenía directamente que ver con el patronato ya que habían sido presentados sin tener las condiciones necesarias para regir la diócesis con independencia del poder político, al que se debían. A la muerte del arzobispo Valdivieso, «los liberales concibieron el intento de hacerlo reemplazar por otro privado de las disposiciones necesarias para resistir a sus planes de destrucción de la Iglesia», se dice en un informe de los católicos chilenos, de 1888 [80]. Ese mismo año, el nuevo arzobispo Casanova informa a la Santa Sede que «las personas pensadas últimamente para ocupar las sedes vacantes, así como las nominaciones de canónigos, son las que puedan servir mejor a la política que a la Iglesia» [81]. Un ejemplo especialmente significativo lo tenemos en Costa Rica [82], donde era canónigo el fundador de la masonería, sin que por ello perdiese la ambición de ser presentado para la mitra.

Por otra parte, la ignorancia sobre el pensamiento de la Iglesia en temas fundamentales, tan frecuente en tierras americanas, hay que atribuirla también al patronato. Así se veía a fines de siglo, al menos en lo que se refería a las cuestiones sociales o políticas clarificadas por la doctrina de Pío IX y León XIII. En Venezuela, escribían los prelados venezolanos al presidente en 1889, «no se pueden publicar los documentos pontificios más importantes [...], de ahí las quejas de los fieles, que [...] no saben explicarse por qué en Venezuela, nación católica, no puede hacerse oír la voz del padre común». Y concluían achacándolo al patronato, «ley que, en este punto, oprime terriblemente las conciencias» [83]. A la tiranía del patronato se le atribuía también «la ignorancia de la doctrina católica» del pueblo brasileño [84]. La ignorancia no era sólo sobre las últimas encíclicas sino también sobre puntos relacionados con la doctrina tradicional católica, especialmente en el terreno de la

[79] AES, América, fas. 9, pos. 61, ff. 845-846 (Venezuela) 1889.

[80] AES, América, fas. 8, pos. 61, ff. 453-454 (Chile) 1888.

[81] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 483 (Chile) 1888.

[82] «El padre Francisco Calvo (fundador de la masonería en Costa Rica, héroe de la campaña del 56 y vicario penitencial) [...] posiblemente [...] ambicionaba la mitra» (Picado 1985, p. 343).

[83] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 864 (Venezuela) 1889.

[84] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 51 (Brasil).

educación y el matrimonio. No era infrecuente que el gobierno quisiese controlar la acción episcopal, como en Guatemala, donde «se exigía autorización del Ministerio del Interior» para «cualquier medida, disposición, carta pastoral, etc., de la curia eclesiástica»[85]. Prácticas similares tenían lugar en otros países donde la predicación contra disposiciones gubernamentales —casi siempre en asuntos de legislación sobre asuntos mixtos— estaba sancionada con multa o prisión. Incluso países de larga tradición democrática como Chile habían llegado a proponer que tales limitaciones a la predicación figurasen en el código penal[86]. En cambio, cuando se daba unión, fácilmente se traspasaban las fronteras no ya del patronato, sino de las libertades reconocidas a la Iglesia o al papa en el ejercicio de su ministerio. O los usos diplomáticos aceptados por todas las naciones. Tal fue la querella surgida en el Perú entre el gobierno y la Santa Sede en 1891, de la que ya hemos hecho mención. El ministro de Asuntos Exteriores peruano había solicitado al delegado apostólico la presentación del breve con las facultades, también espirituales, concedidas por el papa, para aprobarlas y que pudiera ejercerlas en el Perú. En el fondo, no era sino universalizar el *exequatur*, aplicándolo al ejercicio de las funciones de un representante papal. Se entró así en un conflicto diplomático-jurisdiccional. Pero lo que asombraba al Secretario de Estado en su nota de protesta era precisamente que «el gobierno católico de la república peruana h[ubiese] exigido algo que no [...] planteaban ni siquiera los gobiernos heterodoxos»[87].

Conforme avanzaba el siglo, y la idea sería interesante contrastarla con lo que pensaba la curia romana para otros países, se iba viendo que la separación podía ser más ventajosa que la tiranía del Estado. En Nicaragua, a principios de los noventa parecía irse a la separación «a la manera de Honduras». Pero eso, al menos desde Latinoamérica no se veía ya como una catástrofe, sino con buenos ojos, ya que la experiencia de otros países era que «con la separación se respeta[ba] y prote[gía] más a la Iglesia, mejora[ba]n las costumbres, se moraliz[ab]a el clero y progres[ab]a la fe»[88]. Sólo si la separación se entendía «en el

[85] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 117 (Guatemala)
[86] Cfr. AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 453 (Chile), 1888.
[87] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 775 (Perú).
[88] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 241.

sentido italiano»[89] del término —como sucedía con el caso guatemalteco en Centroamérica— podía hablarse de inconvenientes.

Las tensiones. Diócesis vacantes, obispos exiliados o perseguidos, arbitrariedades legislativas. Trabas políticas a la actuación episcopal: dificultades para reunir sínodos

Analizar las tensiones no sirve tanto para ver el estado de la Iglesia como para destacar la situación de arbitrariedad que se dio en las distintas naciones. Algunos puntos se han puesto ya de relieve cuando hemos señalado la distinción que hay que tener siempre presente entre lo que está legislado y lo que se aplica. Una vez más lo veremos: países católicos son países de persecución, mientras que países teóricamente —o legalmente— anticlericales, apoyan la actuación de la Iglesia. De todos modos, más interesante es notar el papel que juegan las diferentes situaciones nacionales —por ejemplo, presiones de países vecinos, como sucede en Centroamérica con Guatemala—, el papel de los caudillos locales y el poder de la Iglesia. Este último punto es especialmente importante. Lynch ha puesto de relieve que donde la Iglesia es fuerte y bien implantada, es donde su situación ha provocado la envidia y el ataque —legal y personal— de la autoridad civil. Pero también en esos casos, ha podido defenderse mejor. Donde la Iglesia era débil, la necesidad de atacarla era menor, pero si se daba, apenas tenía recursos para defenderse. Tanto el ataque como la reacción son claves, aunque han podido invertir las relaciones de ambos poderes durante mucho tiempo[90]. Los ejemplos más claros, si se quiere, podrían ser México —del que León XIII decía que «estaba más satisfecho que de otros países en los que la Iglesia y el Estado no estaban separados»[91]— y Venezuela, como veremos. Estas diferencias en no pequeña medida se deberán a la diferente personalidad de los «caudillos» locales.

[89] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 241.

[90] Lynch 1991, p. 95.

[91] Conger 1985, p. 44. Así se lo comunica a Porfirio Díaz en abril de 1899 Gonzalo Estévez, tal y como se lo había transmitido el representante colombiano ante la Santa Sede de una conversación con el cardenal Rampolla.

De todos modos, a nivel general, exceptuando algunos países —como Bolivia—, lo normal sería aplicar lo que se recoge en un informe pontificio sobre la situación en Argentina: «Si se mira a la vida exterior de la Iglesia, a sus relaciones con el poder civil, sin ser pésimas, actualmente dejan mucho que desear» [92]. En algunos casos sí eran pésimas, como podrían considerarse las situaciones de algunos países con muchos —si no todos— los obispos exiliados. Tal situación se da sobre todo en los países centroamericanos y en Venezuela. En Centroamérica marca la pauta Guatemala, donde el exilio episcopal se daba desde hacía dos décadas, con la llegada de los liberales al poder, en 1871. Desde ese año, «a la habitual guerra contra las instituciones cristianas, se añadió la persecución de muchas personas conspicuas, como por ejemplo mi antecesor, monseñor Bernardo Piñol, expulsado de la diócesis y muerto en el exilio» [93], informaba a la Santa Sede en 1888 el arzobispo Ricardo Casanova, también en el exilio, donde continuaría casi hasta fin de siglo [94]. Su expulsión había sido decretada en 1887 por el general Manuel Lisandro Barillas, por rechazar el obispo un decreto del ejecutivo «que prohib[ía] al gobierno eclesiástico cualquier publicación sin permiso escrito del ministro de gobernación» [95]. La protesta episcopal, dirigida al presidente, motivó el decreto de expulsión al día siguiente, sin que tal postura impidiese argumentar que se hacía según leyes que estaban en conformidad con las que r[egía]n en las naciones católicas del mundo» [96], y a las que el obispo se resistía. En 1893, «con motivo de anunciarse destierros —decía el gobernador eclesiástico— estamos disponiendo algunos nombramientos de vicarios diocesanos, que repongan a los que vayamos faltando, para evitar la acefalia del gobierno ec[lesiásti]co o un cisma» [97]. Efectivamente, los destierros no afectaban sólo a la autoridad episcopal, sino que alcanzaban a todo sacerdote que protestase contra el gobierno. En 1894 el cura de Diriá, Francisco Mo-

[92] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 29 (Argentina). En el informe de Di Pietro, de 1881, la situación parecía mucho mejor que en años posteriores.

[93] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 107 (Guatemala).

[94] En 1897 el Presidente Reyna Barrios, «para captarse a los católicos» hace que el Congreso decrete una amnistía general que permita regresar al arzobispo a su sede (Cfr. Bendaña 1985, p. 300).

[95] Bendaña 1985, p. 296.

[96] Texto de la protesta y decreto de expulsión en Bendaña 1985, pp. 296-297.

[97] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 740 (Nicaragua) 1893.

reira, acusado de incitar a los ciudadanos a la rebelión, fue confinado en el puerto de San Juan del Norte durante un año, por acuerdo del presidente. Años después, «con motivo de haber predicado el cura de la Iglesia de la Merced de Granada [...] un sermón que la autoridad juzgó subversivo, su autor fue arrestado y enviado al calabozo más estrecho de la penitenciaría de Managua» [98], recuerda un escritor local en 1899.

La influencia guatemalteca en el resto del istmo se dejó sentir también en las tensas relaciones entre obispos y gobierno. En Honduras, como consecuencia de los enfrentamientos entre facciones liberales —la autoritaria, que seguía el ejemplo de Guatemala, y la democrática— fue exiliado el obispo Vélez durante el gobierno de Policarpo Bonilla. «Regresó, pero murió al sólo comenzar el siglo» [99]. En Costa Rica, habían sido expulsados por un mismo decreto presidencial de julio de 1884 el obispo y los jesuitas [100]. Lo mismo había sucedido en Colombia en la época de separación absoluta de los años ochenta, durante el cual habían sido desterrados cinco obispos [101]. También en Venezuela, en los años ochenta habían sido frecuentes los exilios, por razones un tanto sorprendentes: «un párroco por haberse negado a admitir como padrino de bautismo a un rico protestante» [102]. Otro, por no haber admitido, también como padrino, a «alguien que vivía en concubinato público y que pretendía hacer el oficio de padrino en compañía de su cómplice» [103]. Son situaciones significativas del nivel elemental en que se movían los enfrentamientos entre los dos poderes.

Menos violenta que la expulsión de obispos o párrocos, pero más frecuente, parece haber sido la lucha por los nombramientos episcopales que presentan, como situación habitual, diócesis vacantes, a veces durante muchos años. Es algo que parece formar parte de la vida eclesiástica latinoamericana de las últimas décadas del siglo, con consecuencias en la formación de los fieles, del clero y de la propia unidad de la Iglesia. En Costa Rica, cuando se produce la expulsión episcopal

[98] Arellano 1985, p. 326.
[99] Carias 85, pp. 337-338.
[100] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 85 (Costa Rica).
[101] Gutiérrez 1980, p. 287.
[102] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 832 (Venezuela) 1886.
[103] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 844 (Venezuela) 1889.

de 1884, parte del clero se muestra favorable a la actitud del gobierno, otros en contra. Esa división, para algunos autores, tiene mucho que ver con «las hondas divisiones eclesiásticas producidas por la larguísima vacante de la diócesis de San José durante toda la década de 1870»[104]. La suma de vacantes llegaba a dejar países enteros sin episcopado. En 1888, Mariano Casanova, obispo de Santiago de Chile, es el único que puede informar a la Santa Sede de los cambios constitucionales previstos en el país, por «estar vacantes las Diócesis de la Concepción y de La Serena y encontrarse en Roma el obispo de Ancud»[105]. Formaba parte de la situación habitual en el país. Pocos años antes, el gobierno había amenazado «con no proveer las sedes vacantes ni las dignidades y canonjías de las iglesias catedrales [... al fallecer] 1882 [...] el obispo de Ancud [... y] en 1883 el de Concepción [... había quedado] la república con un solo obispo diocesano, el de La Serena[106]. La situación tuvo que ser zanjada desde Roma, forzando los nombramientos en 1885[107].

De todos modos, las vacantes de diócesis no dejaban de estar ajustadas a derecho y marcadas por la política, dependiendo muchas veces de las posibilidades de presentar candidatos que pudiesen satisfacer a las dos partes. Era algo con lo que se contaba desde el momento en que los gobiernos tenían derecho de presentación. Más desconcertante resultaba otro tipo de comportamientos, también gubernamentales, que podrían clasificarse como arbitrarios. Algunas manifestaciones de tales actitudes las hemos mencionado ya, al hablar de la legislación anticlerical no aplicada, por ejemplo. Pero la discrecionalidad gubernamental ante la ley era algo habitual, también en el sentido opuesto. Influía en esa actitud la situación de revolución o guerra civil, bastante extendida en muchos países, sobre todo pequeños. En Haití, se quejaba el obispo de Cap-Haïtien, Francisco María Kersuzan, el gobierno, en tiempos de conflictos civiles «toma[ba] medidas de lo más arbitrario, como ha[bí]a sucedido en la última guerra civil, durante la que había arrancado de sus parroquias a la mayor parte del clero para internarlo en Cap-Haïtien

[104] Rodríguez 1980, p. 101.
[105] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 479 (Chile) 1888.
[106] Silva 1925, p. 235.
[107] *Cfr.* AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 450 (Chile) 1885.

durante dos meses»[108]. No dejaba de formar parte de la tradición local. En la reforma constitucional de 1874, habían decretado, al margen del concordato, la necesidad de crear un clero nacional, que fuese dependiente del gobierno[109]. De todos modos, resultaba menos radical que sustituir el catolicismo por el protestantismo como religión oficial, como había amenazado en 1889 el general Hippolyte, durante la guerra civil[110]. De esa misma fecha es la queja que dirige el cardenal Rampolla al presidente de Costa Rica por haber impedido la publicación de la encíclica *Libertas*, presentando tal arbitrariedad como algo «irracional y anormal» si se tenía presente que todos los demás países la habían elogiado, y Costa Rica era el único que había impedido su publicación[111]. Más frecuentes eran las actuaciones contra propiedades eclesiásticas. No pocas diócesis estaban sin seminario o lo tenían en locales inadecuados porque el gobierno había tomado posesión de los edificios. En Honduras, aprovechando la situación de sede vacante, el seminario había sido «sustituido por un colegio laico, bajo la dirección de las autoridades escolares gubernativas»[112]. En Uruguay, el gobierno se empeñaba en nombrar los canónigos sin contar ni con la Santa Sede ni con el obispo[113]. Algunos estados, en la década de los ochenta, siguiendo el ejemplo del Brasil imperial[114], habían prohibido la entrada de novicios en las órdenes religiosas. Tal medida forma parte de la ofensiva liberal posterior a 1895 en el Ecuador[115]. En general, los textos de los años ochenta y noventa que llegan a Roma hablan con frecuencia de «una tal cadena de desórdenes y de actos contra la Iglesia, que resultaría casi imposible enumerarlos todos y calificarlos», se dirá acerca de El Salvador posterior a la reforma constitucional de 1880[116]. Tales ataques, a veces de un día para otro, hacen que la situación de muchos eclesiásticos o informadores pontificios sea de perplejidad: no se puede

[108] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 672 (Haití) 1890.
[109] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 122-123 (Haití).
[110] AES, América, fas. 6, 121 (Haití).
[111] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 521 (Costa Rica).
[112] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 132 (Honduras).
[113] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 826.
[114] Por decreto de 19 de mayo de 1855, del que ya hemos hablado (Cfr. Bettencourt 1990, p. 148).
[115] *Cfr.* Pike 1977, pp. 327-328.
[116] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 791-792 (El Salvador).

decir cuándo se van a poner en práctica las leyes persecutorias que no se aplican o cuándo se va a cambiar una legislación favorable por otra contraria, sin previo aviso. En el mismo El Salvador se dice en 1887, según un informe que «no se puede afirmar con seguridad si las disposiciones del gobierno son verdaderamente favorables o contrarias» a la Iglesia[117]. Tal perplejidad es perfectamente lógica en el régimen político del momento, los caudillos, que pueblan la escena política americana en esos años y cuya actuación y personalidad, en gran medida aclaran situaciones difícilmente comprensibles si no es con una política personalista. El régimen de caudillos es tanto más arbitrario, como ya hemos dicho, cuanto más pequeños sean los países y más débil la Iglesia.

En primer lugar, parece necesario advertir que el gobierno personal es algo perfectamente aceptado tanto por los actores políticos como por los eclesiásticos. A pesar de que teóricamente todas las repúblicas son constitucionales y democráticas, es raro que nadie ponga en duda la legitimidad de quien tiene el poder adquirido por la fuerza o por el fraude. Se puede desear que su actuación sea más recta o más favorable a los intereses religiosos, pero nada más.

En 1893, el obispo de Comayagua, Vélez, errando completamente en sus afirmaciones, escribía a Roma que

> el nuevo gobierno de Nicaragua es lo mejor que podía haber, y por lo mismo ya no habrá qué temer para la Iglesia. Tanto el presidente Zelaya, como el vicepresidente general Anastasio Ortiz y demás personas del gobierno, son muy amigos míos y buscan y atienden mis consejos y advertencias[118].

[117] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 193 (El Salvador).

[118] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 241, 1893. No deja de ser sorprendente la información de monseñor Vélez, ya que ese mismo año empezaría un enfrentamiento continuado entre Zelaya y la Iglesia que comenzó por la ruptura constitucional del concordato de 1862, siguió por la desamortización total de bienes eclesiásticos —incluidos los de las cofradías— y llegaría, ya en 1904 a la excomunión del dictador por el obispo Simeón Pereira y —lógicamente, según los modos del caudillaje— la expulsión de éste (Cfr. Arellano 1985, pp. 324-325). Pattee lo califica sin más del «tirano Zelaya»: «en un sólo párrafo puede resumirse la obra del tirano Zelaya: el mismo año 93 —por decreto del 19 de agosto— destierra a varios sacerdotes. Luego expulsa a las religiosas del Sagrado Corazón de Granada. En 1899 suprime toda orden religiosa. Y el 14 de octubre

A eso parece reducirse toda la ciencia de gobierno en las relaciones Iglesia-Estado. Y en parte parece ser así. Una anécdota sobre los comienzos de la diócesis del Paraguay es muy ilustrativa en este sentido:

> Iba corriendo el año 1877. Desde el 10 de marzo de 1876 ejercía la dictadura el coronel don Lorenzo Latorre. Éste, como criollo de cepa, tenía gran afición al mate. Mientras lo saboreaba cada mañana, veía pasar apresuradamente a un sacerdote. Informado de que éste era el doctor Soler y de que gustaba, como él, del néctar indígena, se empeñó en que lo acompañara a sorberlo. Le invitó pues. El presbítero le respondió que aún no había celebrado. Quedaron convenidos en que el gobernador le aguardaría. Así se hizo, y desde entonces los dos tomaron mano a mano los primeros mates del día. De aquí la intimidad entre ambos. Un día Latorre solicitó del doctor Soler no sé qué dispensa, facultad o privilegio para una persona amiga. —Hay que recurrir a Roma, le contestó el provisor. Pero si aquí no estuviéramos como en África, nuestra curia lo podría conceder inmediatamente. —¿Por qué como en África?, preguntó sorprendido el dictador. —Pues porque no constituimos más que un vicariato apostólico, lo mismo exactamente que los infieles del Congo. —¿Y qué hay que hacer para no estar como los negros congoleses? —Organizar la jerarquía, el obispado, con sus tribunales, su cabildo. Desde aquel momento el coronel vivió acuciado con el afán de que se remediase aquel orden de cosas tan desdoroso para los orientales»[119].

A partir de ahí empiezan las gestiones para el establecimiento de la diócesis en Uruguay. Son muchas las anécdotas similares que ilustran sobre el carácter personalista de los gobiernos. Y también sobre lo reducido que era el círculo decisorio de muchos países a finales de siglo. Los límites entre lo privado y lo público eran a veces imprecisos y la diferencia entre una subvención y un regalo, poco claras. El obispo de Honduras estaba reconocido al presidente que ayudaba a las necesidades de la Iglesia «con dinero propio, y a veces con el del Estado, en nombre del gobierno. Últimamente —destacaba, para mostrar las cordiales relaciones— ha hecho comprar una imprenta completa para la pu-

la Asamblea vota y ejecuta la desamortización de los bienes de la Iglesia» (Pattee 1951, Nicaragua, pp. 339-340).

[119] Vidal 1935/I, pp 79-80.

blicación de los documentos episcopales»[120]. En Haití, la clave para resolver los problemas estaba en «las benévolas disposiciones del señor presidente y la influencia que ejercit[ab]a en las cámaras legislativas»[121]. Pero esto era universal. Un presidente favorable o neutro garantizaba libertad a la Iglesia o, al menos, tranquilidad. Una variación en el humor presidencial —o en sus intereses— o un cambio de presidente, suponían una nueva situación. Es muy frecuente que en muchos países la línea divisoria entre la guerra y la paz religiosa venga marcada simplemente por un cambio de personas, a veces permaneciendo invariable el resto de la estructura política. El caso más llamativo podría ser Venezuela, sobre el que volveremos. Cuando Guzmán Blanco abandona la presidencia y se marcha a descansar a París[122], le sucede, como el general Joaquín Crespo, y «a pesar de que la elección del nuevo presidente fue consecuencia de los designios de [Guzmán Blanco] se notó en seguida un cambio radical en los procedimientos y en las actitudes del gobierno. [...] [Crespo] constituía, en cierto modo, la antítesis del anterior»[123]. Ese cambio de personalidades es lo que va a permitir la renovación eclesial. Ya se trate de Errázuriz y Santa María en Chile, de Santos en Uruguay, de Francia en el Paraguay, Soto en Honduras, o de sus contrarios en política religiosa, lo más destacado es que los conflictos casi siempre tienen origen personal y se resuelven también personalmente.

No es posible entrar ahora en las psicologías de los «tiranos». Y es necesario no perder de vista al mismo tiempo, que muchas veces eran la personalización de grupos de intereses sociales o económicos. Zelaya, de quien ya hablamos, procedía de sectores cafetaleros —que buscaban tierras— y desamortiza todas las propiedades de la Iglesia. En realidad, «utilizaba el liberalismo como arma ideológica»[124]. Pero, a pesar de esto, llama la atención el carácter tan familiar —tan privado, podríamos decir— de los comportamientos públicos de los caudillos. Un

[120] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 134 (Honduras)

[121] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 657 (Haití).

[122] Este parece ser uno de los motivos de su semidimisión: «Será el abandono del poder, algo así como por el cansancio, y quizá por la nostalgia que le deparaba la ausencia de París, en donde había vivido en una comodidad y, en cierto modo, en un fausto, que antes ningún venezolano lo había logrado» (Cardot 1981, p. 487D).

[123] Cardot 1981, p. 489.

[124] Arellano 1985, p. 324.

rasgo típico, motivo de choques con la Iglesia, es la vanidad, que les lleva a eliminar a quien les desaire o contradiga, a veces en asuntos insignificantes. Baste pensar en que Francia, en el Uruguay, aceptaba con gusto ser calificado como «El Supremo»[125] o que Guzmán Blanco, en Venezuela «no duda en inaugurar una estatua de sí mismo como 'emanación del pueblo'»[126]. Se entiende así que el primer choque entre la Iglesia y el Estado, sea por una cuestión de protocolo: cuando se inaugura la Santa Capilla de Caracas, el rector, al pronunciar el discurso inaugural,

> se dirigió en primer lugar al prelado. Esto concitó las iras de Guzmán Blanco, y ordenó ciertas medidas que ofendieron gravemente al arzobispo, pero quien, sin amilanarse, dio respuesta en forma enérgica, no obstante los vínculos de intimidad que lo unían con el jefe del Estado[127].

Detonantes similares para desatar un conflicto se encuentran en casi todos los países. En el fondo, esa conciencia de ser los primeros ciudadanos, la emanación del pueblo, algo a veces muy parecido a considerarse propietarios de la patria, es lo que explica las trabas al desarrollo normal de las instituciones. Éstas les parecían o innecesarias o peligrosas. Y eso tanto las instituciones políticas como las religiosas. Controlar los sínodos es una manifestación más de esa vigilancia sobre todo el país que ejercen los tiranos, costumbre heredada, una vez más, de las tradiciones de patronato. A nivel general, uno de los problemas que la Santa Sede consideraba grave para el desarrollo normal de la vida de la Iglesia latinoamericana era precisamente la falta de reuniones sinodales, tanto diocesanas como provinciales[128], hasta el extremo de que, en algunos países, se había perdido de vista no ya su necesidad, sino incluso la posibilidad de reunirlos[129]. La tradición de sínodos prohibidos o anulados por el poder civil no era ajena a la poca práctica de las reuniones. En Argentina sólo se había reunido un sínodo en Cór-

[125] Mecham 66, p. 191.
[126] Chevalier 1979, p. 287.
[127] Cardot 1981, p. 488.
[128] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 224.
[129] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 35 (Argentina).

doba, en 1877[130]. El primer sínodo chileno de la época republicana, el de Ancud, en 1851, había visto bloqueados sus acuerdos por el gobierno, esgrimiendo derechos de patronato[131]. Lo mismo iba a suceder con las constituciones del de Puno, muy centradas en los indígenas, pero vetadas por el gobierno peruano[132]. En otros casos, ni siquiera se autorizaba a reunir el sínodo, como ocurrió en 1860 con el que planeaba el arzobispo Romualdo Marques en Brasil[133]. Los sínodos no conseguirán abrirse camino —lo hemos visto ya para México— hasta las décadas del cambio de siglo: Ancud, en Chile en 1894[134], Santiago de Chile en 1895[135], o El Salvador, con el obispo Antonio Adolfo Pérez, elegido en 1888, o Costa Rica, en 1881, entre otros muchos. Aunque no hay que pensar en que se diese una generalizada libertad. La libertad de reunión no era lo habitual. Incluso en algunos momentos llegaron a prohibirse los ejercicios espirituales o las conferencias periódicas de formación —*collationes*— que el derecho canónico prescribía a los sacerdotes[136].

Tales formas de vida política —marcada por la arbitrariedad y, muchas veces, el capricho del tirano— dieron lugar a no pocos conflictos diplomáticos, aunque las rupturas de relaciones, como ya hemos indicado fueran cuidadosamente evitadas por la Santa Sede. Con todo, también en este terreno hay que tener presente que los últimos años del siglo son de vuelta: estamos ante conflictos diplomáticos, pero también ante soluciones de conflictos arrastrados de épocas anteriores. Los países en los que se dan más dificultades diplomáticas son, lógicamente, los que han tenido más tensiones internas con la Iglesia, aunque no siempre, como sucedía con Venezuela.

Si señalásemos en un mapa americano los países con los que la Santa Sede mantenía relaciones diplomáticas, veríamos que, a final de siglo, muchos quedarían sin marcar. Al hablar de relaciones diplomáticas

[130] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 35 (Argentina).
[131] Retamal 1983, pp. 40-41.
[132] Retamal 1983, pp. 42.
[133] Pires 1946, p. 415.
[134] Silva 1925, p. 340.
[135] Silva 1925, p. 343.
[136] No parece haber sido frecuente, al menos no abundan los datos. En 1888 se habían prohibido en Costa Rica, cuando el obispo estaba en el exilio (*Cfr.* AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 510, [Costa Rica]).

no nos referimos a los países en los que tenía representante diplomático, que ya hemos visto que eran muy pocos, sino a las naciones que no habían roto formalmente sus relaciones con Roma. Los grandes países que habían roto sus relaciones eran Argentina, Chile, Paraguay, Uruguay y México, que tenía una cierta relación no oficial a través de Averardi, entre 1896-99. Otros, como Costa Rica, Guatemala, Honduras, Nicaragua, o El Salvador, nunca las habían tenido formalmente hablando, mientras que Cuba y Puerto Rico eran territorios de España hasta 1898 y, por tanto, inexistentes a efectos diplomáticos.

Una constante de los años noventa será precisamente la apertura de conversaciones para normalizar las relaciones en el continente. Con El Salvador, ya en 1885, la Santa Sede tenía esperanzas de conseguir la reanudación de unas ciertas relaciones —ya hemos dicho que no eran propiamente diplomáticas— rotas en el último cambio de gobierno[137]. También el delegado apostólico en Estados Unidos tenía conversaciones con diplomáticos en Washington en 1894 para conseguir un acercamiento a Costa Rica con el mismo fin[138]. De todos modos, muchos de estos tratos eran para establecer acuerdos, nombrar obispos o restablecer concordatos, sin que se pudiese hablar propiamente de relaciones diplomáticas.

Con Chile sí que se trataba de restablecer las que se habían roto en tiempos del presidente Santa María en 1882, como consecuencia de la negativa de la Santa Sede a aceptar un candidato episcopal. El gobierno chileno había expulsado al delegado apostólico Celestino del Frate, y la Secretaría de Estado no se había recatado de manifestar que esa expulsión «era contraria a todas las reglas y usos diplomáticos» y que la nota diplomática que la acompañaba «no podía menos que ser calificada de incivil e impertinente»[139]. Ya en 1885 se había intentado reanudar las relaciones[140], que no volverían sin embargo a normalizarse hasta 1902[141].

Otra ruptura formal de relaciones diplomáticas, fue la de Argentina, con similares características expeditivas: en 1884 el gobierno argen-

[137] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 193 (El Salvador).

[138] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 529 (Costa Rica).

[139] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 449 (Chile) 1885.

[140] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 451 (Chile) 1885.

[141] *Cfr.* fechas de ruptura y reanudación en De Marchi 1957, pp. 87-88.

tino había dado al delegado apostólico Luigi Matera veinticuatro horas para abandonar el país[142], por considerar que había tenido injerencias en asuntos argentinos[143]. Como el representante de la Santa Sede en Argentina lo era también para Uruguay y Paraguay, de hecho quedaron interrumpidas las relaciones con los tres países[144]. Cuando se restablezcan, en 1900, será también en los tres países, en la persona de Antonio Sabatucci, internuncio en Argentina[145]. Los intentos de reanudarlas, sin embargo, ocupan el final del siglo. Ya en 1890 el nuevo presidente del Uruguay había enviado un eclesiástico como «agente confidencial ante la Santa Sede», lo que daba esperanzas a la Secretaría de Estado de que pronto podría normalizarse la situación[146]. No fue así. Tampoco para Argentina, que años antes, en 1887 había destacado un eclesiástico como enviado extraordinario en Roma[147]. Al año siguiente Argentina hizo propuestas de restablecimiento de relaciones, aceptando la Santa Sede, siempre que «un ministro de la república fuese a residir ante la Santa Sede», pero no se llegó a un acuerdo[148]. En 1889, Roma se manifestaba dispuesta incluso a «enviar a Buenos Aires un delegado apostólico, sin exigir a cambio, conforme a los usos vigentes, que el gobierno argentino acreditase un representante ante el sumo pontífice»[149]. No tuvo lugar. Tampoco se normalizaron en 1892, con el envío de un nuevo representante del presidente Pellegrini a Roma, con unas instrucciones tan rígidas que parecían dadas para perpetuar la ruptura[150]. De hecho ésta continuó, como hemos dicho, durante toda la década.

Dos países un tanto peculiares son Puerto Rico y Cuba. Ya hemos dicho que desde el punto de vista diplomático son inexistentes —por formar parte de España a todos los efectos— hasta final de siglo. Des-

142 *Cfr.* De Marchi 1957, p. 40.
143 Mecham 1966 , p. 241.
144 *Cfr.* De Marchi 1957, p. 198 para Paraguay y 258 para Uruguay.
145 En Argentina, como Internuncio desde enero de 1900 y como delegado apostólico en Uruguay y Paraguay en octubre del mismo año (Cfr. De Marchi 1957, p. 40).
146 AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 201 (Uruguay).
147 AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 29-30.
148 AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 30.
149 AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 246.
150 Según Mecham 1966, p. 241.

de 1898 cambia la situación y pasan a convertirse en focos de intensa actividad diplomática, no tanto para establecer relaciones directas con Roma, que no se darán en décadas, sino para negociar la nueva situación de la Iglesia, en reestructuración en los primeros años de ocupación norteamericana[151]. Los temas que ocuparon más tiempo de negociación —una vez más vía Washington— fueron los referidos a las propiedades eclesiásticas en las islas, pero no se resolvieron antes de fin de siglo.

Quizá valga la pena, antes de terminar este apartado sobre las —malas— relaciones entre la Iglesia y el Estado, hablar de algunas naciones significativas. No las más importantes, ni las más interesantes para Roma —como Brasil o México, donde la vida eclesiástica avanzaba a buen ritmo— sino precisamente las que se caracterizaron por su conflictividad. Podrían servir de ejemplo Venezuela, donde la Iglesia quedó prácticamente eliminada y Guatemala, que destaca por su agresividad contagiosa en el área centroamericana.

El caso venezolano sirve para entender algo más la vida de las repúblicas americanas en tiempos de los caudillos. Y también para penetrar en el pensamiento de éstos, muy ligado al positivismo cientifista. Todo el conflicto se desarrolla —y cancela— en tiempos del «caudillo civilizado»[152] Guzmán Blanco (1870-1888). Hasta que llega al poder, la Iglesia venezolana es muy similar —quizá más débil— a otras americanas. Según Lynch había superado sin problemas las primeras décadas republicanas, y aunque desde 1834 se había declarado la libertad de cultos, recibía un subsidio estatal y, desde 1863, estaba en vigor un favorable concordato. Todo cambia con la llegada al poder de Antonio Guzmán Blanco «líder liberal-federal, dictador de los de 'orden y progreso', masón y anticlerical»[153]. Guzmán Blanco resulta un campo de pruebas interesante para conocer las grandezas y debilidades del estilo de gobierno de tantos países latinoamericanos del momento. Chevalier lo utiliza como modelo para destacar el interés que tendría aplicar a los discursos de estos gobernantes la semántica histórica y el análisis de con-

[151] Según Berbusse, «los primeros años de ocupación de Estados Unidos en Puerto Rico fueron críticos para la Iglesia Católica». (Cfr. Berbusse 1963, p. 304).

[152] Chevalier 1979, p. 287.

[153] Lynch 1991, p. 107.

tenido. Y recoge algunas frases de los discursos de Guzmán que son claves interpretativas para entender también a otros muchos caudillos:

> «en una 'república práctica' [...] como la que dirige debe reinar 'el orden, el progreso moral y material' [...]. Exalta las virtudes del ferrocarril, de la navegación y del telégrafo [...] pero ensalzará también 'la educación popular' al inaugurar una carretera. Aquel mismo día evoca la 'Revolución' que ha encabezado 'con la libertad práctica, con el orden verdadero, fuentes del progreso y desarrollo material del país, con la instrucción pública...»[154].

Su idea de «orden verdadero» parece concretarse más y más en la exclusión de todo poder que pudiera competir con él[155]. De ahí que desde el principio choque con el arzobispo de Caracas, exiliado inmediatamente, y que deberá, a instancias de Pío IX, renunciar a la diócesis para intentar resolver la crisis nombrando un nuevo arzobispo. El período de exilio episcopal es aprovechado por Guzmán Blanco para lanzar un «torrente de leyes anticlericales»[156], recogida de una u otra forma por todos los que estudian la historia religiosa venezolana del período:

> Durante esos seis años de litigio, el absolutismo del presidente Guzmán llegó a extremos insospechados. Hasta pretendió crear una iglesia cismática venezolana. Destituyó, encarceló y expulsó a dignísimos sacerdotes, fieles a su prelado. Suprimió los cursos de Ciencias Eclesiásticas del Seminario y los puso bajo la jurisdicción de la Universidad. Clausuró en forma brutal todos los conventos de monjas y se apoderó de sus propiedades. Dio el golpe de gracia al clero al decretar la extinción de todos los Seminarios. En 1873 promulgó la Ley de matrimonio Civil, en la que, además, se autorizaba el matrimonio de los sacerdotes. El dignísimo obispo de Mérida, monseñor Juan H. Boset fue también expulsado [...]. Puede decirse que desde ese período *totalitario* de Guzmán, provienen los mayores males religiosos que [...] ha padecido la Iglesia en Venezuela. Baste con señalar un hecho trascendental: suprimidos los seminarios en 1872, no logran restablecerse sino ya muy entrada la presente centuria[157].

[154] Chevalier 1979, p. 287.
[155] *Cfr.* Lynch 1991, pp. 107-108.
[156] Lynch 1991, p. 108.
[157] Pattee 1951, Venezuela, p. 459.

Enumerados con más o menos dramatismo, los datos los recogen todos los historiadores, así como los resultados: la Iglesia quedó «reducida a cenizas»[158]. Basten los datos numéricos: en 1881 para el conjunto de Venezuela había sólo 241 sacerdotes para 639 parroquias con un total de más de 2.000.000 de fieles[159]. Sin embargo, en ningún momento se rompen las relaciones diplomáticas, e incluso se llega a una tregua tras resolverse la nueva provisión de los episcopados de Caracas y Mérida en 1876, aceptando el gobierno el regreso de los clérigos exiliados. El tema de fondo, sin embargo, era la subordinación de la Iglesia al Estado, mejor, de los eclesiásticos al ejecutivo, articulada por medio del patronato y un juramento de fidelidad adecuado. Si, como parece, se consiguió sin demasiada dificultad, hay que atribuirlo en parte a que la reacción de los fieles fue casi inexistente.

Otro país, significativo en esos años por sus malas relaciones con la Iglesia, es Guatemala. Lo que interesa destacar no es tanto el tipo de enfrentamiento o la legislación aprobada, muy similar a la de todos los demás países, sino su capacidad de ejercer presión sobre los países vecinos, arrastrándolos a planteamientos similares. En efecto, desde el punto de vista de los hechos, todos son monótonamente similares a los de tantos gobiernos de caudillos: en los años setenta llega al poder el general García Granados, con la consabida expulsión de los jesuitas, censura ministerial de todo escrito eclesiástico, exilio del arzobispo, supresión de los diezmos, disolución de las órdenes religiosas e incautación de sus bienes, libertad de cultos, desamortización de bienes, incorporación de los centros eclesiásticos de enseñanza a la Universidad, etc. Todo en el plazo de apenas tres años[160]. A ésas siguieron otras leyes, algunas de corte revolucionario mexicano, como la prohibición de usar traje eclesiástico y de tener actos religiosos fuera de los templos[161]. De todos modos, lo más significativo es el afán expansivo que ponen las autoridades guatemaltecas en exportar su legislación, al menos a los países limítrofes, sobre los que tienen influencia. En Costa Rica, el golpe de Estado de 1870 significará

[158] Cardot 1981, p. 487.
[159] Lynch 1991, p. 108.
[160] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 104 (Guatemala).
[161] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 144 (Guatemala).

> el triunfo del liberalismo recalcitrante, de orientación y origen guatemalteco. [...] La revolución de 1870 puede servir para marcar el punto decisivo de la evolución en las relaciones Iglesia-Estado. A partir de ese momento el anticlericalismo guatemalteco se hace sentir en un medio en que la Iglesia no merecía tantas atenciones[162].

Un aspecto en que se nota esa influencia es en la expulsión de los jesuitas de los países del istmo. En Nicaragua, el presidente Joaquín Zavala, «basándose en la presión de Guatemala y excusándose en un alzamiento de los indios Matagalpa [...] decretó su expulsión en 1881»[163]. La presión guatemalteca se evidencia a la vista de un curioso convenio internacional firmado poco antes en 1876 —entre Guatemala y Costa Rica— que tenía por objetivo «no permitir en sus respectivos territorios el establecimiento de ninguna clase de comunidades religiosas ni el ingreso de ningún miembro de la Compañía de Jesús»[164].

La actitud de los episcopados locales

Al hablar de la actitud de los episcopados locales, nos referimos a su postura frente a la autoridad, en cuestiones relacionadas con la independencia eclesiástica o la defensa de los fieles. Las posturas más significadas serán lógicamente la de los obispos que se enfrentan al poder, en ocasiones teniendo que dejar el país, o la de quienes se someten incondicionalmente. De las dos posturas hemos mencionado algunos casos. Lógicamente, quedará un tanto al margen la gran mayoría del episcopado, que protestó moderadamente o no se enfrentó sistemáticamente con el poder civil. Quizá habría que mencionar otra postura de gran importancia en esos años. La de los obispos que podíamos llamar pacificadores: son los que tejen relaciones nuevas con el poder político sin intransigencia ni servilismo. Cuando se dan, las iglesias locales suelen desarrollarse muy favorablemente. Son claros los casos de Gillow o Labastida en México, Casanova en Chile o Soler en Uruguay. Pero éstos son ya el nuevo tipo de obispos que aceptan los cambios de las

[162] Picado 1985, p. 344.
[163] Pattee 1951, Nicaragua, p. 339.
[164] Picado 1985, p. 344.

últimas décadas del XIX y procuran asentar a la Iglesia en el nuevo orden aceptándolo.

No deja de ser interesante tener también presente que los países con episcopados moderadamente combativos supieron hacer frente a los cambios, mientras que los que tuvieron en los años setenta y ochenta obispos incompetentes —muy ancianos o poco preparados— no tuvieron posibilidad de reconducir las nuevas normas del juego social impuestas por el liberalismo.

Otro matiz a la hora de juzgar las distintas actitudes: no es equiparable la actitud de los obispos nativos, muchas veces vinculados —incluso por lazos de sangre— con los caudillos locales, que la de los prelados europeos, más libres casi siempre a la hora de opinar.

Empecemos por los casos extremos: obispos que toman decididamente la partida antiliberal y se levantan en armas contra elementos revolucionarios presumible o realmente contrarios a la Iglesia. Es lo que ocurre en la revolución liberal de 1895-96 en Ecuador, tras décadas de control conservador. El obispo de Portoviejo, Pedro Schumacher[165] —nacido en Alemania—, «condujo un pequeño ejército contra [Eloy] Alfaro con el grito de guerra de ¡Dios o Satanás!»[166]. Un poco menos bélico pero también belicoso, el arzobispo de Quito animó a los fieles a luchar contra el liberalismo.

De todos modos, casos tan extremos no son demasiado frecuentes. Los enfrentamientos más habituales son los que se refieren a cuestiones menos políticas, pero que tocan casi siempre a la independencia —también económica— de la Iglesia o a las cuestiones mixtas: leyes sobre el matrimonio y la escuela, casi siempre. Situaciones de este tipo son bastante habituales. Y los obispos que protestan suelen ser presentados en los episcopologios o historias locales —muchas de ellas bastante antiguas— como brillantes sostenedores de la Iglesia. Quizá reduciendo el halo heroico con que se les corona en muchas de esas historias locales hay que reconocer que jugaron un papel muy importante en una sociedad, como ya hemos dicho varias veces, carente de formación religiosa y con pocos puntos de referencia para discernir las actuaciones de los poderes públicos.

[165] Datos en Ritzler 1978, p. 468

[166] Lynch 1991, p. 106.

El modelo más claro de actuación crítica —aunque moderada— de un episcopado importante podría ser el del Brasil republicano. Tras la caída de la monarquía, ante los proyectos de constitución que se discutían, el episcopado actuó dirigiendo al jefe de gobierno la famosa *Reclamação* de 1890[167], calificada por algunos historiadores como «una de las páginas más asombrosas escritas en Brasil»[168]. Suele presentarse como un ejemplo de protesta firme en lenguaje moderado. O al menos, según otros, como una actitud «menos fanática y ciega»[169] que la que supondría rechazar directamente la nueva realidad política nacional. Meses después envían otro escrito al congreso constituyente, marcando así una pauta de relaciones entre ambos poderes en que se logra una aceptación mutua, no exenta de crítica. Y en la que los obispos se declaran dispuestos a «usar enérgicamente todos los medios legales para sustentar sin desfallecimientos, los intereses sagrados de la fe y la libertad de las almas», apoyándose «en los doce millones de católicos» que tenían a su alrededor[170]. La postura dio resultado.

Más moderada aún es la actuación de Mariano Casanova, arzobispo de Santiago de Chile desde 1887 y llamado a resolver la situación de ruptura entre ambos poderes. Su comportamiento es casi el contrario de su antecesor Valdivieso. Casanova, sin ceder en los derechos de la Iglesia, evita todo choque violento con el gobierno[171]. Su actuación es una de las claves de la pacificación religiosa de Chile. Algo similar es lo logrado por monseñor Soler en Uruguay, tras las protestas de su antecesor Inocencio Yeregui por las leyes anticlericales de 1885, con el único resultado de reforzar la persecución a quienes predicasen contra el poder civil. Bien es cierto que, en uno y otro caso, la situación había cambiado, porque había cambiado el presidente. Y cuando había posibilidad de negociación equilibrada, Roma optaba siempre por estrechar lazos, más que por denunciar males. Un ejemplo claro de esto último lo tenemos en Colombia, en 1893, donde el obispo de Tunja «había promovido agitaciones contra [el reciente concordato], pero, tras la intervención de la Santa Sede, se ha suprimido toda oposición o crítica»[172].

167 6 de agosto de 1890.
168 Barbosa 1945, p. 86.
169 Pérez 1965, p. 40.
170 Barbosa 1945, p. 86.
171 *Cfr.* Mecham 66, p. 215, muy elogioso con la postura de Casanova.
172 AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 79 (Colombia).

De todos modos, tampoco se aceptaba la postura de sumisión incondicionada. Los obispos sin capacidad de respuesta ante el poder civil, resultaron siempre inconvenientes. En ocasiones, la falta de reacción era natural en obispos muy enfermos o ancianos. Es el caso del obispo de Honduras, Juan José Zepeda, septuagenario, que no reacciona ni ante las acusaciones contra él de uno de sus sacerdotes, fuertemente comprometido con la causa liberal[173]. La falta de respuesta del obispo es pareja al descuido en el gobierno de la diócesis. Y suele presentarse esa «falta de una alta jerarquía intransigente» como una de las razones para que en este país resultase mucho más fácil al poder «redefinir el *status* de la Iglesia»[174]. Otras veces, la falta de reacción viene dada por el temor. Es lo que parece haber sucedido en Venezuela, donde la resistencia de Silvestre Guevara, enfrentado y exiliado por Guzmán Blanco, no se da en quien le sucede: «monseñor Ponte, en concreto, constituye la antítesis de Guevara. Él, su sucesor en la diócesis de Caracas, no encuentra otro camino para lograr en parte el rescate de algunos derechos que sumarse al coro de aduladores del déspota»[175]. Otros —sin negar su amistad don Guzmán Blanco[176]— lo juzgan menos duramente, pero de hecho, una de las causas de la destrucción de la iglesia venezolana parece haber sido el temor a enfrentarse con el poder. En 1889, un sacerdote venezolano informaba reservadamente a la Santa Sede de lo que parecían ser las reglas al uso ante el poder civil:

> 1. No se deben defender los intereses ni la doctrina de la Iglesia cuando esto lleve a discusiones o pueda irritar; 2.° Es necesario acomodarse a las ideas de los tiempos; porque si no la Religión y la Iglesia serán destruidas; 3.° Cuando se propalan errores es preferible callar, porque si no se les daría más importancia de la que tienen; 4.°

[173] Antonio R. Vallejo, «uno de los soportes intelectuales del nuevo régimen [liberal] primer director de la Biblioteca y Archivos nacionales, de la dirección de estadísticas y censos y primer historiador del país. En cartas públicas, dirigidas en 1878 al obispo fray Juan de Jesús Zepeda, le presentó un crítico panorama, muy poco favorable para el clero hondureño» (*Cfr.* Carías 1985, p. 332).

[174] Carías 1985, p. 332.

[175] Rodríguez 1966, p. 193.

[176] Cardot 1981, p. 487.

> Es mejor sufrir y disimular ante las persecuciones para no exponerse a otros males y salvar así lo poco que queda en pie de la Iglesia[177].

Fuesen o no reales estas reglas, sintetizan una postura que, indudablemente se dio en el episcopado de la época. Especialmente en el de los pequeños países con régimen de caudillos, y en los que el obispo pertenecía a la elite local, y casi siempre en zonas de poco fervor religioso.

Actuación de los católicos

Derechos de la Iglesia según el derecho canónico y la legislación de las distintas repúblicas

Desde un punto de vista teórico, la Iglesia tenía idea clara de cuáles eran los derechos que debía respetarse en una nación para que la legislación civil no pudiese ser criticada desde un punto de vista formal. En la práctica, tal situación era ideal, ya que no se daba apenas en ningún país. Quizá, para Latinoamérica pudo darse en el Ecuador de García Moreno, y en la Colombia finisecular, pero nunca más. Desde luego, no tiene demasiado que ver con la unión Iglesia-Estado, ya que manteniéndose ésta, la legislación podía ser muy contraria a la que la Iglesia consideraba como aceptable.

En la descripción de las discordancias legislativas nos apoyaremos fundamentalmente en los exhaustivos informes elaborados en las distintas representaciones diplomáticas americanas por encargo de la Secretaría de Estado[178]. Cuando no existan informes de los representantes

[177] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 844.

[178] El «Nuevo reglamento para el servicio diplomático de la Santa Sede» establecido en tiempos del cardenal Rampolla disponía en su artículo IV, 4.°, que los representantes diplomáticos en los distintos países debían elaborar un informe anual sobre un tema monográfico indicado por la Secretaría de Estado. El tema era el mismo para todos los países. De ese modo, se podía tener una visión de conjunto bastante a fondo de la situación de la Iglesia. Los asuntos eran variados: un año, seminarios, otro religiosos, otro obispos, otro prensa católica, otro legislación etc. Las respuestas son de muy diversa calidad. Dependía de la eficacia de la representación diplomática y de sus re-

diplomáticos, recurriremos a informaciones locales en la medida de lo posible.

Ajustar la vida política y administrativa con el derecho canónico era algo poco menos que imposible. Más aún en una época en que los países latinoamericanos iban cambiando hacia formas más o menos liberales de gobierno, que, si en algo se reflejaban, era en la legislación. Los cambios legislativos de las décadas finales del siglo son constantes. Y, desde el punto de vista de la Iglesia, casi siempre para mal. Por eso, la impresión que da siempre la valoración de los distintos ordenamientos legales es muy negativa. Con todo, conviene recordar una vez más la ya conocida realidad americana de distinción entre lo legal y lo real: muy pocas veces la legislación vigente se aplicaba en su totalidad.

Empecemos por analizar la legislación de los países que podríamos considerar menos conflictivos: Perú, donde la Iglesia mantiene una gran capacidad para influir en la vida legal del país, Ecuador, que había intentado la adecuación del derecho civil con el canónico en tiempos de García Moreno y Bolivia, donde el Estado se acerca progresivamente a las posturas eclesiásticas. Los tres dependen del mismo representante diplomático: el delegado apostólico y enviado extraordinario ante las repúblicas de Perú, Ecuador y Bolivia[179]. Y los tres tienen una cierta unidad, también en el terreno de la legislación eclesiástica: serán «las tres últimas repúblicas de la América española en mantener la prohibición de cultos no católicos»[180].

La situación de Ecuador, tras los concordatos de 1862 y 1881 y el convenio para la sustitución de diezmos, de 8 de noviembre de 1890, se considera perfecta: «toda la legislación ecuatoriana se encuentra perfectamente concordada con la eclesiástica, de tal guisa que no existen

cursos. Algunas nunciaturas realizaron trabajos excelentes. Baste ver los que se refieren a España, que han sido publicados en Cárcel 1988. Otras, y así sucede en algunos casos en América, tras varias reclamaciones, enviaban unas páginas esquemáticas disculpándose por la imposibilidad material de realizar un trabajo mejor. Teóricamente en los archivos vaticanos deberían encontrarse los informes de todos los países correspondientes al tema del año. De hecho no es así. Para América hemos revisado los fondos del AES y los de la serie Nunciaturas del ASV sin encontrar muchos de los informes, incluso de los enviados, que no figuran en su lugar.

[179] Entre 1889 y 1897 lo será Giuseppe Macchi. De 1897 a 1901 ocupa el puesto Pietro Gasparri, que lo abandona para ser Secretario de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios (*Cfr.* De Marchi 1957, p. 204).

[180] Kuhul 82, p. 467.

anomalías dignas de mención»[181]. Casi podría decirse más. Incluso que los poderes públicos, si no estaban subordinados, al menos debían secundar obligatoriamente a los eclesiásticos, actuando de brazo secular:

> los ecuatorianos —decía una circular ministerial de 1893— en la doble situación en que se encuentran, a saber, de hijos de la Iglesia y ciudadanos del Estado, se hallan tan sometidos a las leyes canónicas como a las civiles, y las autoridades nacionales tienen que prestar su apoyo para que sea desembarazada de todo obstáculo la libre acción de las autoridades eclesiásticas sobre los fieles[182]. Ya veremos que tal situación cambia radicalmente a partir de 1895.

Algo menos favorable era la situación boliviana, aunque parecía también aceptable. El Estado —según la Constitución de 1878, modificada en 1880— reconocía la religión católica y prohibía el ejercicio público de cualquier otro culto «excepto en las colonias, donde ha[bí]a tolerancia»[183]. Menos en esos lugares, el código penal sancionaba a los que se opusiesen a la religión del Estado. La contraprestación era que el Presidente presentaba obispos, nombraba dignidades a propuesta del Capítulo y concedía —con resolución del Senado— el *exequatur* a los decretos conciliares y documentos pontificios. No había pues, libre comunicación de Roma con los fieles. Respecto al matrimonio, estaba «elevado en la República a la dignidad de sacramento» y, por tanto, se disolvía «únicamente por la muerte de uno de los cónyuges» o cuando un tribunal eclesiástico lo declaraba nulo. Respecto a los bienes eclesiásticos, gozaban «de las mismas garantías que los de particulares»[184], aunque las «iglesias, monasterios, conventos [...] para poder alienar sus bienes necesitaban el consenso de las autoridades respectivas y la apro-

[181] ASV Nunciatura Perú, N. 25 (fas. 3), f. 161. De todos modos, no hay que perder de vista que la carta es respuesta precipitada —y sintética— ante la reclamación de la Secretaría de Estado, ya que Macchi no había informado en el plazo previsto. De hecho, la carta está fechada el 15 de enero de 1896. Quizá el deseo de resolver cuanto antes llevó a presentar una situación perfecta, que no requería ninguna especificación.

[182] Es una circular sobre al apoyo que se debe prestar a las autoridades eclesiásticas, firmada por el ministro Honorato Vázquez, «de acuerdo con el Presidente de la República» y a petición del ministro de Negocios Eclesiásticos y Justicia, de fecha 19 de enero de 1893. Se recoge en AES, América, fas. 8, pos. 61, ff. 628-632 (Ecuador).

[183] ASV Nunciatura Perú, N. 25 (fas. 3), p. 152.

[184] ASV Nunciatura Perú, N. 25 (fas. 3), p. 154v.

bación del gobierno supremo»[185]. En conjunto, la legislación no era disonante.

También en Perú la religión oficial era la católica y no se permitía el ejercicio de otra. El código penal sancionaba a quien intentase abolir o variar la religión oficial, así como a quienes celebrasen públicamente cultos no católicos o impidiesen de algún modo los de la Iglesia[186]. Pero existían las habituales compensaciones: el presidente, consultando al parlamento, daba el pase a los decretos conciliares y actos papales y era necesario contar con el gobierno para solicitar favores o dispensas a Roma. De atenerse a la ley, el ejecutivo ejercía —apoyándose en las «regalías» y la «soberanía nacional»— un duro control de la actividad eclesiástica en sus relaciones con Roma. En la práctica, tal rigor no se daba sino «para las bulas de nombramientos episcopales»[187], aunque era cierto que existía afán de control. Así, la legislación vigente contenía la cláusula «según las leyes y prácticas vigentes». Sorprendentemente, con esta fórmula el gobierno consideraba vigentes las Leyes de Indias, a efectos eclesiásticos, con lo que, según el delegado «amplia[ban] indefinidamente los pretendidos derechos y regalías del Patronato Nacional»[188]. En el fondo, éste era el tema legal más controvertido en un régimen de perfecta adecuación legal a las prescripciones canónicas. El tema se arrastraba desde hacía décadas. Ya hemos indicado que en 1874 Pío IX había concedido al Presidente el derecho de patronato, pero aunque el gobierno lo había considerado un triunfo, en la práctica no le había dado el *exequatur* hasta 1880, en tiempos del dictador Piérola. Pero todos los actos de administración interna del dictador habían sido declarados nulos por las cámaras del nuevo gobierno, con lo que quedaba en el aire si el Breve de Pío IX podía considerarse vigente o no. La dificultad mayor, con todo, estaba en el sistema de elección de obispos, según ley aprobada en 1864, por la que era el parlamento quien elegía, de entre los propuestos por el ejecutivo. En 1895 se había intentado una ley para que el clero pudiese tener parte en la elección de candidatos, o al menos en la elaboración de la terna de candidatos pero ha-

[185] ASV Nunciatura Perú, N. 25 (fas. 3), p. 156.
[186] ASV Nunciatura Perú, N. 25 (fas. 3), p. 164.
[187] ASV Nunciatura Perú, N. 25 (fas. 3), p. 166.
[188] ASV Nunciatura Perú, N. 25 (fas. 3), p. 166.

bía sido rechazada por el legislativo[189]. Se daba también intromisión estatal en el gobierno interno de los regulares, que «no debía someterse a otra jurisdicción que la del Ordinario del lugar»[190]. En general, la tendencia legal en Perú no era tanto de distanciamiento u oposición a las leyes canónicas, como de sometimiento de la Iglesia en un régimen de Patronato que, un tanto anacrónicamente, se apoyaba en la legislación española de Indias. No deja de ser curioso, también en el informe del delegado apostólico, cómo se argumenta con una legislación que resultaba una reliquia histórica, ya que la mayoría de sus disposiciones —diezmos, vinculaciones, regulares, etc.— había sido variada por la legislación civil a lo largo del siglo. La contrapartida era la fuerte presencia de la Iglesia en el control de los asuntos sociales, especialmente familia y escuela. Para la escuela, según la legislación vigente, la religión ocupaba un lugar fundamental en los programas de enseñanza primaria y media y el párroco formaba parte de todos los comités de vigilancia escolar, junto con el alcalde y un padre de familia[191]. Respecto al matrimonio baste mencionar que hasta los últimos años del siglo la única forma admitida por el Estado era la católica. Incluso para extranjeros. Tal postura no cambia hasta 1897, cuando se deniega a una pareja norteamericana la legalización de su unión[192]. El asunto llega al parlamento que vota una ley de matrimonio civil, vetada por el presidente Piérola. Al ser votada por segunda vez por la cámara, es aceptada con restricciones. En 1899, el mismo Piérola, antes de abandonar el poder

> publica un decreto que restringe el matrimonio civil a los no-católicos. El decreto establecía que los conversos al protestantismo no podrían casarse legalmente en Perú, a menos que la Iglesia reconociese la validez de sus conversiones[193].

En el extremo opuesto a los países que acabamos de mencionar, en un régimen de perfecta separación —pero no de persecución— estaría el Brasil. El excelente informe que prepara el auditor de la In-

[189] ASV Nunciatura Perú, N. 25 (fas. 3), p. 168v
[190] ASV Nunciatura Perú, N. 25 (fas. 3), p. 172v.
[191] ASV Nunciatura Perú, N. 25 (fas. 3), p. 175v.
[192] Mecham 1966, p. 173.
[193] Kuhul 1982, p. 474.

ternunciatura, desde el índice a la última letra, parece un listado de afrentas. Tras una larga introducción recordando la «tristísima situación» bajo la monarquía portuguesa y el régimen imperial, se presenta la llegada de la República como la gran ocasión para liberarse del «yugo de esclavitud bajo el que durante tantos años había gemido»[194]. Así había resultado, ya que la «desaparición del patronato y de numerosas leyes regalistas» era considerado por el auditor como una liberación que daba grandes esperanzas y ventajas a la Iglesia. Sin embargo, muchas de las nuevas leyes republicanas resultaban «injuriosas o dañinas para la Iglesia». Bastaría con el enunciado para darse cuenta de la gran distancia que hay entre el régimen de separación y el de unión. Las diferencias se daban en casi todos los campos: existía libertad de cultos, la enseñanza era laica, el matrimonio era civil, los cementerios estaban secularizados, no había presupuestos de culto y clero, se habían suprimido días festivos, el cuerpo castrense había desaparecido y el fuero eclesiástico había sido abolido. A pesar de todo, la situación era en algunos aspectos más llevadera que en otros países oficialmente católicos. El matrimonio, por ejemplo, sólo se disolvía por la muerte de uno de los cónyuges. Los intentos para introducir el divorcio «afortunadamente —se dice— no ha[bía]n fraguado»[195]. El último proyecto de ley de divorcio se había presentado a la cámara el 20 de junio de 1893. Además, aunque el único acto para constituir legalmente la familia era el matrimonio civil, «al menos, no se imponía como obligación la precedencia del matrimonio civil al religioso»[196]. En Brasil, tal precedencia se había impuesto por decreto de Deodoro de Fonseca, en 1890, en los primeros momentos de la república, condenando a seis meses de cárcel al párroco que uniese en matrimonio religioso a quienes no hubiesen cumplimentado el acto civil. Tras algunas escaramuzas y el enjuiciamiento de algunos párrocos, el decreto se había presentado como contrario a la constitución de 1891 y no se aplicaba[197]. Menos cualificación jurídica, aunque quizá más importancia en la configuración de la mentalidad popular se daba a la discordancia entre las fiestas republicanas y las religiosas. En realidad, habían sido sustituidas casi sin excepción —ex-

194 AES, Brasile, fas. 60, pos. 410, f. 17.
195 AES, Brasile, fas. 60, pos. 410, f. 41.
196 AES, Brasile, fas. 60, pos. 410, f. 43v.
197 AES, Brasile, fas. 60, pos. 410, f. 44r-v

cepto el 2 de noviembre, en que se recordaba a los difuntos— por fiestas patrióticas o típicamente laicistas, como la conmemoración de la fraternidad universal que era lo que se festejaba el 1 de enero. Las otras ocho fiestas no coincidían con ninguna de las grandes festividades del calendario litúrgico, y la ley de días festivos se consideraba por la Iglesia como «evidente y en sumo grado impía e injuriosa para la Religión católica que es la profesada por la casi totalidad del pueblo brasileño»[198].

Respecto a Colombia, el informe sobre su situación legal, dividía en tres etapas la legislación nacional. De 1810 a 1852, se daban esporádicamente disposiciones que «lesiona[ba]n de manera más o menos directa los sagrados derechos» de la Iglesia, de 1852 a 1886, la legislación se convertía en «persecución casi permanente» y a partir de 1886, con la llegada al poder de los conservadores, empezaba la etapa de rectificación y «destrucción de la vieja legislación, hostil a la Iglesia»[199]. Una nueva constitución en 1886 y la reforma de la legislación civil, emprendida en 1887, habían mejorado sustancialmente las leyes. El proceso culminaba con la firma del concordato de 1887[200], a partir del cual la armonía se consideraba total. El informe enviado a Roma era taxativo:

> alcanzada la perfecta armonía entre las dos supremas potestades, [y teniendo en cuenta] el mutuo apoyo que se prestan, la independencia de la legislación canónica de la civil, sin formar parte de ésta, y por la que debe ser respetada, y la derogación y abrogación de todas las leyes, ordenanzas o decretos contrarios al [Concordato], jurídica y rigurosamente hablando, la legislación civil colombiana vigente, en materia eclesiástica o conexa, no puede ni debe distanciarse de las prescripciones canónicas[201].

[198] AES, Brasile, fas. 60, pos. 410, f. 63.

[199] AES, Colombia, fas. 75, pos. 617, ff. 3-7.

[200] Firmado en Roma el 31 de diciembre de 1887, fue sancionado en 1888 por el congreso colombiano. Suele citarse como concordato de 1888. El texto en Mercati 1954, pp. 1051-1067 Mecham lo recoge íntegro en Mecham 1966, pp. 126-131, «para que el lector pueda apreciar lo que la Iglesia considera como el más satisfactorio de los acuerdos posibles».

[201] AES, Colombia, fas. 75, pos. 617, ff. 9-10.

Sin embargo, al revés de lo que ocurría en otras naciones, en Colombia la ley era perfecta, pero la aplicación «de hecho» dejaba que desear, «por ignorancia o malicia de las autoridades civiles subalternas, que, prescindiendo de la legislación canónica y del mismo Concordato, se r[egía]n exclusivamente según las normas de los códigos civiles, sin pararse a reflexionar que el propio Concordato e[ra] también ley de la República»[202]. En la práctica, a pesar de las reformas tan favorables a la Iglesia a partir de 1886, quedaban aún residuos —en opinión de la Delegación Apostólica— del espíritu que impregnaba la anterior legislación. Estos residuos estaban más presentes en unas partes que en otras de la legislación vigente. El Concordato era perfecto. La Constitución, aunque favorable a la Iglesia «cont[enía] abiertamente muchos errores del moderno liberalismo»[203]. Los códigos, excepto el penal, se veían como «hostiles a la Iglesia, porque habían sido compilados y refrendados en tiempos del radicalismo». Y el resto de las leyes, aunque pretendían modificar precisamente la legislación persecutoria encerrada en los códigos, no dejaban de tener disposiciones «que no estaban en perfecta armonía con las prescripciones canónicas»[204]. De todos modos, los choques eran en cuestiones mínimas, casi siempre de tipo económico, en relación con herencias o legados píos. No sólo en la legislación, sino también en la práctica, Colombia, podía considerarse el país en que la armonía de poderes era quizá la más perfecta de todo el continente.

En ese terreno casi puede decirse que había quitado la primacía al Ecuador, tierra de promisión eclesiástica cuando en Colombia el radicalismo legislaba casi al revés de lo prescrito en los cánones. A final de siglo, aunque la legislación ecuatoriana podía confrontarse sin crítica con la canónica, la situación había cambiado bastante, sin duda a favor de Colombia. Lo haría aún más a partir de 1895, en que la trayectoria legislativa de los dos países es inversa. En Colombia se desmontaba el aparato de legislación radical, mientras en Ecuador se empezaba a aplicar. En las instrucciones secretas que se dan en noviembre de 1897 a Giovanni Battista Guidi, encargado de asuntos internos ante el gobierno ecuatoriano, se destaca el cambio de situación legal: «hasta la época

[202] AES, Colombia, fas. 75, pos. 617, f. 14.
[203] AES, Colombia, fas. 75, pos. 617, f. 18.
[204] AES, Colombia, fas. 75, pos. 617, f. 18.

indicada [1895] las relaciones entre los dos supremos poderes estaban reguladas por el Concordato» de 1881 y el Convenio adicional de 1890[205], y, desde un punto de vista estrictamente legal «nunca se [había] atent[ad]o a la promulgación de leyes o decretos que estuviesen en oposición, directa o indirecta, con dichos pactos»[206]. A partir de la revolución del 95, junto con la persecución de hecho a obispos y eclesiásticos, «el Concordato [había sido] suprimido por vía de hecho» y la nueva Constitución, promovida con el presidente Eloy Alfaro, distanciaba la legislación ecuatoriana de la canónica. En concreto se hacía presente la libertad de cultos, se suprimía el fuero eclesiástico, se daba amplia libertad de expresión y prensa, se prohibía la entrada de comunidades religiosas extranjeras, se negaba valor legal al Concordato en cuanto en oposición a las nuevas normas constitucionales, se abolían los censos y se prohibían las fundaciones. La preocupación de Roma, y así se le indicaba a su representante, era estudiar la nueva legislación y buscar los medios de concordarla, en la medida de lo posible, con el derecho de la Iglesia, hasta entonces respetado en el país.

Por último, como situaciones jurídicas anómalas habría que mencionar los casos de México y Venezuela. México tenía una legislación persecutoria, pero que no se aplicaba, como ya hemos visto. Pero, desde un punto de vista legal, estaba en abierta oposición a las leyes eclesiásticas. En Venezuela se daba la misma oposición legal, sólo que, en lugar de darse en un régimen de persecución se hacía, como también hemos mencionado varias veces, en un sistema de opresión, utilizando como arma las leyes de Patronato. Al abandonar la dictadura el presidente Guzmán Blanco, los obispos de Caracas y Mérida presentaron, en 1889, un memorial al nuevo presidente en el que exponían las grandes diferencias entre ambos derechos, solicitando que se ajustasen como parecía propio de un país católico[207]. No se consiguió en el resto del siglo, en el que —sin dejar de ser el país oficialmente católico— siguieron vigentes las leyes de libertad de cultos, registro civil, matrimonio civil, secularización de cementerios, prohibición de inmigración para eclesiásticos extranjeros, prohibición de ceremonias religiosas fuera de

[205] AES, Equatore, fas. 142, pos. 615, f. 5.

[206] AES, Equatore, fas. 142, pos. 615, f. 5v.

[207] AES, América, fas. 9, pos. 61, ff. 862-870 (Venezuela) 12 de octubre de 1889.

edificios de culto, divorcio[208], y otras menores de tipo más práctico, como la incapacidad de los eclesiásticos para recibir legados[209], precedencia del registro y matrimonio civiles sobre el bautismo y matrimonio canónico[210], recurso de fuerza, etc. El cambio de la última década consistía en que tales leyes «subsist[ía]n en su totalidad, y en su valor jurídico, aunque no en su aplicación»[211]. La Iglesia venezolana entraba así en una situación jurídica muy parecida a la mexicana, aunque con una base social mucho más débil para aprovecharla.

Los demás países del continente se mueven dentro de los límites ejemplificados con los que acabamos de analizar. En países con equilibrio político como Chile la legislación era moderadamente contraria a los cánones y se aplicaba. En los pequeños países caribeños y centroamericanos todo dependía del presidente de turno que podía no aplicar «las feroces leyes sancionadas en tiempos pasados», como se decía de Honduras en 1894. Pero en general, todos tenían una legislación poco concorde con los cánones.

La educación

Es uno de los grandes temas de la lucha de los años sesenta entre conservadores y liberales, o si se quiere entre radicales y católicos, aunque no siempre se pueden equiparar los términos. La guerra escolar, muy generalizada en Latinoamérica, no pocas veces terminó o contribuyó a que se diesen reales guerras civiles. En Colombia la postura ante esta cuestión, tanto de los conservadores extremos como de los fanáticos liberales, arrastró al país a la histeria política[212], sin que los eclesiásticos moderados fuesen capaces de imponer un término medio, con lo que la oposición a la reforma educativa contribuyó a la revolución católico-conservadora en 1876 y a la guerra civil de 1876-1877. No se llegó a tanto en otros países, pero en todos dejó huella la cuestión escolar. En el fondo, ahí se debatía la creación estable de un modo de

[208] *Cfr.* Mecham 1966, p. 109.
[209] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 867 (Venezuela).
[210] AES, América, fas. 9, pos. 61, ff. 867-868 (Venezuela).
[211] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 207 (Venezuela).
[212] Lynch 1991, p. 104.

pensar —católico o no— para las futuras generaciones. De todos modos, como de costumbre, hay que introducir los matices y rectificaciones habituales. La guerra escolar en algunos países es muy elemental porque el Estado no es capaz de hacer frente a los gastos escolares sino en una proporción mínima. En otros no es sino una escaramuza de leyes, sin reflejo apenas en el magro sistema educativo. En otros, finalmente, sí hay no sólo un combate por la escuela sino casi una carrera escolar: la Iglesia y el Estado compiten en número de escuelas para alcanzar la mayor cantidad posible de escolares. Esto, sin embargo, se da en pocos países y es una postura más bien de los últimos años del siglo.

Teniendo presentes las diferencias entre países la cuestión es siempre la misma. Secularización o educación católica es el gran tema de toda la segunda mitad del siglo. No es sólo una cuestión de relaciones Iglesia-Estado, sino que entra profundamente en la estructura social. Una vez más los países con una Iglesia fuerte movilizarán todos sus recursos para que la formación católica empape las estructuras educativas o, al menos ofrezca una alternativa a la educación pública, marcadamente positivista, sobre todo en los niveles universitarios. Los países que, a final de siglo, establecen universidades católicas, colegios y escuelas parroquiales —y para esto sí hace falta tener a la vista la legislación— pueden incluirse en el grupo de las Iglesias fuertes socialmente. Los países en los que únicamente hay quejas episcopales por la secularización de la enseñanza, son casi siempre zonas de Iglesia débil.

La importancia de la cuestión se percibe mejor si tenemos en cuenta que los asuntos educativos ocupan un lugar importante no sólo en las teorizaciones de las clases dirigentes, sino en la realidad de los presupuestos y en la ampliación creciente de los beneficios de la escolarización, especialmente en educación elemental[213]. Aunque los datos de que se dispone son muy dispersos, podrían verse algunas líneas de fuerza en la segunda mitad del XIX[214]. El gasto educativo crece en casi todos

[213] Para los datos educativos a final de siglo seguimos el trabajo de Newland 1991. El propio autor recuerda que una de las dificultades está en la falta de trabajos de base: «las historia de la educación de los diversos países hispanoamericanos [...] no se caracterizan en general por su claridad o profundidad».

[214] «Dada [la] restricción general de las fuentes se hace difícil clarificar puntos tan relevantes como la relación entre educación y sociedad, economía y educación, la evolución del alfabetismo (que sólo se puede reconstruir de manera muy tentativa), la edu-

los países conforme avanzan las últimas décadas del siglo: en los años ochenta los países más avanzados invierten alrededor del 5 % de sus modestos presupuestos en educación elemental —Argentina, Uruguay, Bolivia— y algunos —como Chile, que llega al 8,2 % en los años setenta— lo duplican. De todos modos, y es un síntoma de la estructura desequilibrada y una muestra más del elitismo social de los países de Latinoamérica, a lo largo del siglo, el gasto mayor no iba tanto a educación primaria, como a la secundaria y universitaria. En Bolivia, en 1856 el presupuesto de enseñanza primaria era la mitad que el destinado a la secundaria y universitaria. A pesar de la retórica populista de muchos «caudillos educativos» los fondos públicos apoyaban a las reducidísimas clases acaudaladas, descuidando la gran masa popular. Esto es algo que no se debe perder de vista a la hora de enjuiciar los combates ideológicos entre la universidad positivista y la Iglesia: quienes acceden a la enseñanza superior —y desde ahí combaten el catolicismo— proceden de grupos burgueses. Si en Francia Poulat ha estudiado la lucha de la «Iglesia contra burguesía», desmontando con su trabajo mitos historiográficos, en América parece muy clara la batalla inversa. La Iglesia es atacada por una burguesía muy reducida, sin que la jerarquía sepa apoyarse —quizá excepto en México y, en algunos aspectos, en Perú— en las bases populares.

Una idea de la extensión del esfuerzo educativo nos la da la tasa de alfabetización. Aunque aumenta mucho a lo largo del siglo —sobre todo en la segunda mitad— en conjunto alcanzaría sólo el 27 % en 1900 [215]. Las diferencias entre países son muy altas, y se benefician casi siempre los países de emigración: Argentina tenía una de las tasas más elevadas del continente, con un 45 % del total de la población en 1895, mientras que Guatemala apenas superaba el 11 % en 1893 [216]. La proporción de alfabetos va pareja con la escolarización. Aquí sí que aparecen países que se van destacando del conjunto claramente. Países interiores, como Bolivia, o centroamericanos y caribeños daban tasas muy bajas, mientras que Argentina y Uruguay se situaban en el extremo

cación informal y la competencia entre los sectores públicos y privados» (Newland 1991, pp. 336-337)

[215] Newland 1991, p. 357.

[216] Cuadro con tasas de alfabetización en la segunda mitad de siglo en Newland 1991, p. 358.

opuesto llegando a escolarizar casi el 10 % de la población. Un cuadro aceptablemente completo de la situación en la última década nos da:

PORCENTAJE DE LA POBLACIÓN EN LA ESCUELA PRIMARIA

País	*año*	*%*
Colombia	1893	2,4
Guatemala	1893	4,0
Paraguay	1894	5,2
México	1894	4,7
Perú	1894	2,6
Uruguay	1894	8,2
Nicaragua	1894?	3,0
Costa Rica	1894	8,0
Brasil	1894	3,0
Bolivia	1894	1,2
Chile	1895	5,1
Argentina	1895	9,6
Cuba	1898	2,2
Puerto Rico	1899	2,5
Bolivia	1898	1,7
Ecuador	1899	4,7
Chile	1900	6,4[217]

Antes de entrar en la situación a fines de siglo, importa tener presente que en el primer tercio del siglo se desarticula la importante red —en algunos países, como México, mayoritaria— de la enseñanza primaria conventual. Cuando los religiosos recuperen su función educativa, lo harán en el siguiente tramo escolar, la enseñanza media[218], con lo que supone de atención a las futuras élites en un momento en que la enseñanza media es muy reducida. El cambio no deja de tener su importancia, ya que se pasa de una enseñanza muy rudimentaria, pero también muy popular a otra más técnica, propiciada por el asentamiento de nuevas instituciones religiosas con finalidad educativa, pero orienta-

[217] Newland 1991, p. 359, donde se indican las distintas fuentes de que proceden los datos.

[218] Newland 1991, p. 350.

da preferentemente a la burguesía[219]. Las ordenes no educaban ya al pueblo —incluyendo ahí a la gente de color— como en el final de la colonia y comienzos de la república sino a la elite, en competencia con el esfuerzo —y el gasto— educativo de las repúblicas en este tramo educativo, que ya hemos dicho que era favorecido con respecto a la enseñanza popular. La carrera por controlar las escuelas primarias se dará más bien hacia el cambio de siglo y no en todos los países, sino en aquéllos con una Iglesia muy organizada —otra vez México— o con un episcopado muy preocupado por las cuestiones educativas, como sucederá con Chile.

Esa preocupación de fines del XIX, tras los esfuerzos liberales para desconfesionalizar la escuela, contrasta con la actitud del primero o incluso segundo tercio del siglo en algunos países, en los que los gobiernos —demasiado pobres para hacer frente al gasto educativo— intentaron que los párrocos y conventos estableciesen obligatoriamente escuelas. Tal fue el caso de México en los años treinta, de Chile desde 1812 a 1860, de la Gran Colombia en 1821, o de Bolivia, que obligó a las parroquias sin escuelas a crearlas, en 1861, reiterando la exigencia tan tarde como en 1880[220]. La nueva actitud finisecular parece insertarse en un esfuerzo de reconquista, quizá al sentirse amenazados los católicos por los avances de anticlericales y protestantes.

En efecto, los informes eclesiásticos a partir de los años ochenta hablan ya del gran daño que causa el control de la enseñanza primaria por el gobierno, especialmente con la llegada al poder de elementos radicales: en 1888 se calculaba que las escuelas dirigidas por el gobierno de Costa Rica tenían más de 25.000 alumnos, con grave daño para el futuro de la iglesia, ya que ninguno recibía enseñanza religiosa, que estaba prohibida, tanto como la entrada de sacerdotes en ellas[221]. Se planteó así desarrollar —aunque no todos los países fueron capaces— un sistema escolar paralelo en todos los niveles. El nivel primario corrió a cargo del clero secular, la enseñanza media fue obra de las órdenes religiosas y algo de los seminarios y la educación universitaria se consideró casi siempre de gestión episcopal con el apoyo de la intelectualidad católica.

219 Newland 1991, p. 349.
220 *Cfr.* Newland 1991, p. 349
221 AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 506 (Costa Rica) 1888.

En México se puede hablar francamente de una carrera escolar durante el porfiriato en consciente competencia con la escuela radical y/o de inspiración anticristiana, produciéndose incluso algunos choques directos entre escolares de las dos tendencias. En los demás países la cara ideológica parece haber sido menor. En 1900 los establecimientos escolares católicos —sin reconocimiento confesional externo, prohibido por las leyes— casi llegaban al medio millar. No deja de ser interesante señalar que las diferencias entre estados son enormes (104 establecimientos escolares en Jalisco y ninguno en Yucatán o Tlaxcala) así como que seis estados —entre 31— tienen casi los dos tercios del total[222]. Si los datos que se ofrecen de comienzos del porfiriato son ciertos, el avance en el último cuarto de siglo había sido notable, ya que en 1874, «de unas dos mil escuelas elementales privadas la Iglesia católica sólo sostenía un centenar»[223]. En 1900, aunque las escuelas privadas habían aumentado a 2.700 —2.600 de enseñanza primaria— la proporción escolar católica había crecido. De todos modos, aunque las cifras mexicanas son altas para la Iglesia latinoamericana no puede hablarse en absoluto de «vuelta al monopolio» en comparación con las 9.000 escuelas primarias públicas y sus casi 700.000 alumnos[224].

El otro país con un buen desarrollo escolar privado —y católico— era Chile. Las estadísticas de 1890 reseñaban 26.000 alumnos en escuelas privadas que, si no eran todas católicas «en la mayoría se da[ba] enseñanza de catecismo y muchas tenían nombre confesional»[225]. Tenemos cifras de enseñanza católica en 1910 que nos ofrecen una idea aproximada de la situación a final de siglo: si excluimos los seminarios, más de 21.000 chilenos se educaban en establecimientos católicos. De ellos, en enseñanza primaria había unos 14.000 —2.500 chicos y 5.500 chicas—, muchos en manos de órdenes religiosas que controlaban casi totalmente la enseñanza secundaria, en la que el clero secular sólo tenía tres colegios con poco más de 700 alumnos[226]. Se ve ya la influencia de las órdenes, especialmente en el tramo escolar secundario. No dejan de tener importancia estos datos, si se tiene a la vista que los religiosos

[222] El cuadro *apud* Guerra 1988/I, p. 226.
[223] Hilton 1964, p. 164.
[224] Hilton 1964, p. 164.
[225] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 74 (Chile).
[226] Silva 1925, p. 355.

estaban prohibidos en no pocos países y sólo empiezan a desarrollarse en los años ochenta o noventa. Y no deja de ser significativo que una de las órdenes más favorecidas, si excluimos las estrictamente misioneras, fueron los salesianos, auténtica vanguardia de la pedagogía religiosa en el XIX.

La carencia de órdenes lleva a los episcopados más conscientes a insistir en algo ya conocido en tiempos de la colonia, perdido y ahora recuperado, en un contexto nuevo: la escuela parroquial. La única institución diseminada por toda la geografía americana era el clero parroquial. Parece lógico que, al intentar la «recristianización por la escuela» la mirada se dirigiera a ellos.

Lógicamente, también los países punteros en lo que a escuelas parroquiales se refiere son Chile y México. Pastorales, sínodos y proyectos episcopales procuran estimular a los párrocos para que funden escuelas y a los fieles para que las sostengan.

En Chile el Sínodo de 1888 pide a los

> Párrocos, Directores de almas y Predicadores de la divina palabra, que demuestren y evidencien a los fieles los funestísimos y trascendentales resultados que han dado y siguen dando las escuelas laicas, fundadas y promóvidas en gran parte por la Masonería, que coloca en ellas una de sus más fundadas esperanzas de descatolizar de raíz a la sociedad presente y preparar, si le fuera dado, otra aún más impía y anticatólica para el porvenir.

Pero además de denunciar, «encarga al clero y a los fieles [...] que trabajen decidida y constantemente en multiplicar los establecimientos de primera enseñanza»[227].

Los católicos chilenos secundaron a la jerarquía organizando —aunque con menos extensión— instituciones que ya se utilizaban con éxito en Europa. Habría que conocer la influencia de los ejemplos español y francés en el esfuerzo por crear un tejido de educación católica popular. Desde luego, surgen los patronatos con escuelas anejas. En 1890, un laico, Francisco de Borja Echevarría, fundó en Santiago de Chile el Patronato de Santa Filomena. Como sus homólogos europeos pretendía dar «a los niños del pueblo entretenimiento honesto los días festivos

[227] *Sínodo* 1888, p. 15.

y hacerles catecismo. Tenía también una escuela; y poco a poco —se escribe años después— fue tomando desarrollo hasta ser un gran plantel de instrucción industrial y técnica»[228]. Se fundaron otros en diferentes ciudades chilenas, aunque con menos desarrollo que el de Santiago, que en 1899 adquirió un carácter más sólido al ser aprobados sus estatutos por el arzobispo[229]. No es el único patronato dedicado a la enseñanza técnica, un tipo de educación que parece haber nacido fundamentalmente de la mano de los patronatos hacia finales de siglo[230]. Al empezar el siglo, era ya obligatorio para todos los párrocos tener escuelas primarias. El decreto del arzobispo de Santiago se aplicó fundamentalmente en la archidiócesis y menos, al parecer por dificultades económicas, en las diócesis sufragáneas[231].

En México, la escuela está también ligada al clero Secular. Por un lado por la abundancia de clero y seminarios —algunos muy numerosos— que tenían escuelas elementales anexas. En 1894, el rector del seminario de Guadalajara en el discurso de inauguración del curso da la cifra de 250 alumnos en la escuela primaria aneja[232]. Así, otros muchos. También las órdenes religiosas dedicadas a la enseñanza, dada su situación de ilegalidad jurídica, parecen depender más de los obispos y dedicarse a tareas de educación primaria más conectadas con la labor parroquial. Este parece haber sido un ámbito en el que Porfirio Díaz «abre la mano» desde el principio, pero quienes se encargan de la organización escolar son los obispos, quizá más que en otros lugares donde las órdenes actúan más independientemente. En 1886, el obispo Montes de Oca menciona a Díaz la posibilidad de transferir monjas del Corazón de Jesús desde Ciudad de México a su diócesis de San Luis Potosí. Díaz lo aprueba y escribe al gobernador del Estado para que éste las considere no como religiosas, sino como «directoras de enseñanza pública»[233].

El deseo de escuelas parroquiales aparece en otras repúblicas, pero quizá no con tanta convicción como en las que acabamos de indicar.

[228] Silva 1925, p. 349.
[229] Silva 1925, p 349.
[230] *Vid.* por ejemplo, Chile 07, p. 56.
[231] Silva 1925, pp. 346-347.
[232] Loweree 1963, p. [202], *Discurso del Rector 1894.*
[233] Conger 1985, p. 102.

En Venezuela, aún en 1904 —mucho después de Guzmán Blanco y después del Concilio plenario latinoamericano— los obispos piden «que cada Cura trabaje por establecer sus escuelas parroquiales», aunque no pasaba de ser un deseo. El obispo de El Salvador se había lanzado por ese camino abriendo una escuela primaria en la catedral y «exhort[ando] a todos los párrocos de la diócesis para que hiciesen lo mismo»[234]. En 1892 podía decir que «se edificaban grandes edificios para las escuelas católicas»[235] y que «la mayor parte de la juventud se educa[ba] en los colegios de la Iglesia»[236], aunque el dato probablemente sea tan genérico como demasiado optimista. En Uruguay, el obispo Inocencio Yeregui que había apoyado en los años ochenta la Sociedad Católica de Enseñanza Libre y el Instituto Pedagógico, contaba en 1886 con escuelas en varias ciudades.

En Bolivia, más que escuelas parroquiales había una aceptable red de escuelas dependientes de los seminarios pero dedicadas a la enseñanza primaria. Desaparecerán tras la revolución federal de 1898 que, por decreto de 1900, los obliga a limitarse a «estudios exclusivamente preparatorios de la Facultad de Teología y no de otras»[237]. En cambio, otros países carecieron no ya de escuelas parroquiales, sino de todo tipo de enseñanza católica hasta bien entrado este siglo. En Santo Domingo, existía en los años ochenta un modesto colegio cuyo director «ha[cía] esfuerzos supremos en pro de la juventud [aunque] con muy poco éxito»[238]. En la práctica se ha podido escribir que «la carencia casi absoluta de centros educativos religiosos [...] ocasionó que las generaciones de este medio siglo XX se hayan levantado faltos de cultura religiosa»[239].

En Santo Domingo, como en otros lugares, el problema se agravaba porque la religión estaba prohibida en las escuelas públicas. Es algo relativamente generalizado, que está detrás de muchos de los esfuerzos por crear una red paralela de escuelas confesionales. Otras naciones, en cambio «luego de un liberalismo inicial y al aparecer reacciones conservadoras, muchas veces populares, dieron al aspecto religioso en el

[234] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 793 (El Salvador).
[235] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 192 (El Salvador).
[236] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 193 (El Salvador).
[237] Pattee 1951, Bolivia, p. 60.
[238] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 610 (Santo Domingo).
[239] Pattee 1951, Santo Domingo, p. 414.

campo educativo un mayor énfasis y a la Iglesia un papel de supervisión y control, especialmente en la enseñanza de la religión»[240]. Como en tantos otros temas, el problema está en conocer la influencia real de esa supervisión. Está claro que las escasez de clero ha podido ser un obstáculo para realizar un efectivo control que muchas veces sólo se aplicaba «en casos de escándalo o negativa abierta a enseñar religión, que era [como señala el mismo Newland] una materia demandada por la mayor parte de la población»[241].

Tampoco hay que desechar la mala aplicación de las leyes. Una vez más, y como de costumbre, la diferencia entre lo legal y lo real es muy grande en toda Latinoamérica.

En Chile, donde hemos visto que hay un gran esfuerzo educativo católico, el arzobispo Casanova denunciaba en 1896 la «poca o ninguna importancia que se da[ba en las escuelas] al estudio del catecismo, y en los colegios públicos se ha[bía] hecho cuanto ha[bía] sido posible por dejar su estudio para el último momento, de modo que el niño lo mir[as]e como pesado e inútil»[242]. El tema venía de los años ochenta, en que se había establecido que los cursos de religión en las escuelas públicas fuesen libres, al tiempo que se aumentaban las demás materias obligatorias, con lo que la religión apenas se impartía: en 1887, «en el Instituto Nacional, el primer establecimiento de la República para la enseñanza secundaria, de 1.000 alumnos sólo 8 frecuentaban los cursos de religión»[243]. A menos que se trate de un informe alarmista, se puede decir que la influencia católica en la enseñanza de las elites era prácticamente nula. Y no parece tan claro, al menos en esos grupos burgueses, que la religión fuese una materia con demanda social.

Una actuación renuente a aplicar la legislación sobre enseñanza religiosa en la escuela se daba entre las autoridades —o los maestros— de los países con un reciente pasado radical. En Venezuela, donde los padres tenían derecho a pedir enseñanza religiosa en las escuelas públicas, los obispos, en 1904, «reproba[ban] el uso establecido en algunos planteles, de dar las clases de religión en forma y tiempo que las hac[ían] aparecer como de menor importancia que las demás de la en-

[240] Newland 1991, p. 350.
[241] Newland 1991, p. 350.
[242] Casanova 1896, p. 10.
[243] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 457 (Chile) 1888.

señanza reglamentaria» [244]. En Uruguay, ya en los años ochenta, aunque la ley obligaba a enseñar religión en las escuelas municipales, en la práctica «o por descuido, o por mala fe de los Inspectores, la ley se v[olvía] ilusoria al conceder a la instrucción religiosa apenas 10 ó 15 minutos, que no pocas veces se inv[ertía]n además en propaganda racionalista» [245]. Un profesor del seminario del Paraguay se quejaba a finales de los años ochenta de la abolición práctica de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, abolición «no hecha por la ley, sino por los administradores subalternos, con gran disgusto del pueblo» [246].

En Colombia, en cambio, las autoridades religiosas habían decidido desde la firma del Concordato de 1888 aprovechar al máximo las cláusulas referentes al control de la enseñanza. Según el concordato, el gobierno se comprometía a organizar la educación en conformidad con los dogmas y la moral de la religión católica, se establecía la enseñanza religiosa como obligatoria en universidades, colegios y escuelas de la República, se tendrían prácticas de piedad en todos los centros, se daba a los ordinarios derecho de inspección y revisión de textos en lo referente a la moral y la religión, así como a indicar los que se establecerían obligatoriamente para tales materias. Efectivamente, el arzobispo no se había limitado a designar los textos y fijar los actos de piedad para los escolares del clero] de aprovechar [...] la oportunidad que se le brinda[ba] [...] Nos esperamos —concluía dirigiéndose a los párrocos— que usted ejercitará su ministerio en las escuelas y colegios con todo el celo que le inspira el amor a las almas [247].

Se salía así de una época en que la religión había sido marginada del sistema educativo. Tal marginación se dio también en otros países, en los que

> no sólo se expulsó a la Iglesia de toda ingerencia directa en los sistemas públicos, sino que se eliminó, ignoró o declaró optativa a la religión en el currículum, como fue el caso de Argentina, México, Guatemala, Uruguay, Venezuela [...] [248].

[244] *Instrucción* 1904, pp. 38-39.
[245] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 819 (Uruguay).
[246] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 754 (Paraguay) 1889.
[247] Herrera 1988, p. 65.
[248] Newland 1991, p. 351.

En México de manera decidida y clara. También en el Brasil republicano de los primeros momentos se dio un planteamiento laicista en la enseñanza pública, con lo que «dos generaciones republicanas carecieron de instrucción religiosa o la tuvieron en grado rudimentario»[249]. En Honduras, la enseñanza laica se había establecido en 1884[250], la misma fecha en que se establece en Argentina. En El Salvador, una circular de 1880 «había proscrito enseñanza de la doctrina cristiana en las escuelas y colegios»[251].

En Honduras, más que descuido en la enseñanza religiosa, se actúa en contra de lo que la Iglesia consideraba principios de moralidad elementales al imponer «como libro de texto obligatorio para los institutos nacionales *Cartas a Eugenia*, del salvadoreño Manuel Antonio Herrera, libro condenado con excomunión mayor por inmoral y corruptor»[252]. Por ahí empezó el enfrentamiento del obispo Casanova con el general Barillas, que provocó el exilio episcopal.

Un punto híbrido entre la enseñanza laica, el control eclesiástico del sistema escolar y la libertad de cultos, es el de las escuelas y colegios protestantes, que daban enseñanza religiosa aunque no católica. Casi siempre eran centros dirigidos y financiados por norteamericanos, unas veces para atender a la colonia local, otras veces con finalidad de propaganda religiosa. En los países de unión Iglesia-Estado efectiva, la Iglesia presionó para cerrarlos. Es el caso de Perú, donde las escuelas de la misión protestantes de Wood, son denunciadas como contrarias a la legislación vigente y se intentan cerrar en 1896, 1897 y 1899, sin conseguirlo[253]. El mantenimiento del centro actuó como válvula de escape mínima para conformar a los grupos de intelectuales peruanos partidarios de la separación y la tolerancia. Parecen ser estos grupos los que hacen causa común con la dirección del colegio frente a la presión de las autoridades, no tanto por estar próximos al protestantismo, muy

[249] Pattee 1951, Brasil, p. 113.

[250] Pattee 1951, Honduras, p. 280.

[251] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 792 (El Salvador).

[252] Bendaña 1985, p. 296.

[253] Kuhl 1982, pp. 470-471. Sorprendentemente el autor señala que quien intenta cerrarlas, denunciando el hecho al inspector de escuelas de El Callao es el «Archbisop of Lima, José Macchi» (p. 470). Giuseppe Macchi no era arzobispo de Lima, sino arzobispo titular de Amasea y delegado apostólico de la Santa Sede para Perú, Ecuador y Colombia 1889 a 1897 (cfr. De Marchi 1957, p. 204).

poco arraigado, como para enfrentarse a la estructura legal vigente. Quienes se presentan como defensores del colegio son los «padres de alumnos, los diplomáticos norteamericanos —que presumiblemente enviarían también a sus hijos al colegio— y los liberales peruanos»[254]. De todos modos, habría que analizar con más detalle las causas por las que los padres enviaban a sus hijos a tales colegios. En un informe a la Santa Sede de 1887, poco antes de la expulsión de los jesuitas, el delegado apostólico Beniamino Cavicchioni indicaba para mostrar la lamentable situación de la enseñanza oficial, «que el colegio considerado por todos como el mejor esta[ba] dirigido por un protestante y que las familias católicas le enviaban sus hijos considerándolo el que les daba más tranquilidad de conciencia»[255]. En otros casos, las escuelas protestantes eran vistas por la jerarquía como un instrumento de captación muy eficaz, al que no se podía hacer frente por falta de medios. Tal era el caso de Haití[256]. También con fines proselitistas se funda en Argentina, en 1898, el Instituto Morris, o Argentina Philantropic School. Si las cifras son ciertas, tuvo bastante influencia, ya que «en 1925 habían pasado por sus aulas 95.463 alumnos y a 70.331 de ellos se les habían dado gratis libros y material de clase»[257]. En último término, si los sistemas educativos laicistas despertaban temores en la jerarquía, la educación promovida por protestantes era condenada sin paliativos. Así, el desarrollo de un elemental sistema educativo de la Iglesia presbiteriana en Bogotá, compuesto de escuelas y colegios para niñas y niños y enseñanza nocturna para artesanos, llevó al arzobispo Herrera a recordar que «ningún católico p[odía], sin hacerse reo de pecado mortal, [...] mandar a sus hijas o a sus dependientes, o concurrir personalmente a ninguno de los establecimientos o escuelas fundados en [Bogotá] con el nombre de Colegio Americano»[258]. Con todo, la acción educativa protestante a final de siglo era insignificante. El verdadero frente era el laicismo de la enseñanza pública. Y, dentro del sistema educativo, lógicamente el desarrollo de un cuerpo docente formado, desde 1870, por positivistas militantes, claramente distanciados de la doctrina católica. Los esquemas

[254] Kuhl 1982, p. 471.
[255] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 180 (Perú).
[256] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 675 (Haití) 1890.
[257] Crivelli 1931, p. 60.
[258] Herrera 1985b, p. 348.

de Francia, con sus docentes —desde la universidad a la escuela— que oficiaban permanentemente de sacerdotes laicistas, parece reproducirse fielmente en América. Es precisamente en el terreno educativo donde la penetración europea es más fuerte, tanto en el terreno ideológico —positivismo— como en los métodos educativos —difusión de los sistemas lancasteriano o pestalozziano— o en la importación de profesores europeos sin más, como sucede en Chile en tiempos del «embrujamiento alemán», cuando ponen todo el sistema escolar —también militar— en manos de docentes prusianos. Ese mimetismo de lo europeo —de lo francés, especialmente— permite comprender algo más el distanciamiento de las elites intelectuales frente al pueblo —y frente a la Iglesia, que tenía arraigo muy popular— tan típica de la segunda mitad del XIX en Latinoamérica. La lectura de cualquier análisis del pensamiento latinoamericano en el cambio de siglo, es lo más parecido al estudio del pensamiento francés aunque con unas décadas de retraso. Positivismo y jacobinismo, Renan y Cousin pueblan las páginas de los tratados sobre la filosofía o el pensamiento político americanos. Los grandes ideólogos de la teorización de lo latinoamericano o estudian en Europa o viven de lo europeo: el *Ariel* de Rodó, símbolo del resurgir de «los americanos latinos» en el cambio de siglo es un calco en negativo del *Caliban* (1878) de Renan y se inspira en Alfred Fouillée, conciliador del idealismo y el determinismo[259].

La impregnación del pensamiento racionalista o positivista europeo tan frecuente entre las elites latinoamericanas, es especialmente notable entre los profesores y los formadores de profesores. Son muy numerosas las escuelas normales que conforman unos cuerpos profesorales con una mentalidad que parece rechazar al mismo tiempo la religiosidad popular y la influencia de la Iglesia. El verdadero intento de cambio se da con la sustitución de los formadores de la juventud católicos por otros contrarios. Tal intento formó parte del esfuerzo consciente del poder por cambiar la realidad nacional. En Venezuela, es Guzmán Blanco quien «ayudó a Adolfo Ernst, intelectual influyente, a impregnar los estudios universitarios venezolanos de la mística positivista del progreso y propició la multiplicación de los centros de enseñanza pública invitando a misiones alemanas y americanas a cooperar en la creación de

[259] *Cfr.* Hale 1991, pp. 41-42.

escuelas normales»[260]. El cambio de un tipo de educadores por otros se había hecho de manera directa en décadas anteriores. En Nicaragua, según Pattee, tras la expulsión de los jesuitas, «la enseñanza superior de Granada y León se entregó a elementos libero-masónicos, traídos de España, que debían ser los creadores del futuro radicalismo antirreligioso que sucedió, dialécticamente, a los 30 años»[261]. Quizá sea una simplificación excesiva, pero no parece muy lejana a la realidad la opinión que se reflejaba en un informe diplomático de monseñor Di Milia sobre la situación en Santo Domingo:

> aquí las cosas van muy mal en materia de religión. Las causas son muchas. Entre ellas destaca la existencia de una escuela atea, que se llama Escuela normal, de la que lamentablemente ya he informado en otra ocasiones a la Secretaría de Estado [...] [Mientras exista, augura] la juventud [será] envenenada, y no encuentra antídoto en ninguna escuela porque ninguna está al servicio del bien[262].

Las últimas décadas del siglo verán la creación de nuevas escuelas normales, dentro del esfuerzo de extensión escolar y de renovación pedagógica, que se da en casi todos los países. La mayoría son centros de difusión de las ideas positivistas. En México la institución clave será la Escuela Nacional Preparatoria, inspirada por

> Gabino Barreda [...], profesor de medicina que había asistido a las clases de Comte de 1848 a 1851 y que aportó el positivismo a la comisión creada por el presidente Juárez con vistas a la reforma de la educación [...].
> El agente de la educación positivista en Argentina fue la Escuela Normal de Paraná, creada en 1870 por el presidente Sarmiento. La escuela sobrepasó ampliamente el papel que debía desempeñar como institución provincial modélica para la preparación de maestros [...]. El equivalente brasileño de estas instituciones era la Escola Militar, que pasó a ser una entidad distinta en 1874. La orientación positivista [...] de la escuela fue obra de Benjamín Constant [...] que [...] sería ministro de educación en el primer gobierno de la República. La

[260] Pike 1977, p. 332.
[261] Pattee 1951, Nicaragua, p. 339.
[262] AES, América, fas. 8, pos. 61, ff. 609-610 (Santo Domingo), 1887.

entidad análoga en Chile, el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, no se fundó hasta 1889 [...]. Su promotor principal fue Valentín Letelier [...quien] tras una misión educativa en Alemania de 1882 a 1886, volvió a Chile para fundar el Instituto y ser el más importante intelectual y líder educativo del país durante los treinta años siguientes [263].

Y eso, no sólo a nivel nacional. En los países bien estructurados, como México, es frecuente que las escuelas normales de los distintos estados tuviesen el mismo papel. «En Yucatán, por ejemplo, [en los años noventa], un antiguo liberal 'jacobino', Adolfo Cisneros Cámara, form[ó] generaciones de maestros radicales en la Escuela Normal de Mérida, asist[ió] a los congresos pedagógicos de México, [y] se h[izo] el portavoz del laicismo antirreligioso [...]». Las ideas de Cisneros Cámara serán propagadas por sus discípulos en todo el Estado en que son inspectores escolares [264].

Probablemente son los funcionarios los que, según los obispos, se resisten a aplicar las leyes que favorecen la enseñanza religiosa en la escuela, cuando se produce un cambio de gobierno. Indudablemente, la formación de tales generaciones de maestros tendrá mucha más influencia en el sustrato social que los simples cambios de legislación. Aunque el intento de cambiar las tradiciones de los países no viene únicamente de los militantes positivistas locales con formación europea. En algunos casos tal cambio se da sencillamente por poner el sistema educativo en manos de expertos europeos que transmiten unos contenidos educativos ajenos a las realidades locales. Así, en Chile,

> el triunfo de Alemania sobre Francia en la guerra del 70 puso término a las influencias francesas en la educación y en el ejército para ser reemplazadas por la pedagogía y la organización militar alemanas. Los maestros alemanes [...] como desconocían la tradición y el temperamento nacionales, dejaron en la penumbra lo nacional, incluso [la] historia [nacional] para inculcar una ciega admiración por todo lo germánico. En aquella época, llamada del 'embrujamiento alemán', se sostenía que la guerra de 1870 había sido el triunfo del maestro pri-

[263] Hale 1991, pp. 15-16.
[264] Guerra 1988/I, pp. 437-438.

mario alemán y que la pedagogía alemana era la más perfecta del mundo[265].

La Iglesia de finales del XIX intentará hacer frente a la estrategia del cambio intelectual que plantea el positivismo —especialmente fuerte en el ámbito educativo— buscando más el apoyo del Estado que la controversia intelectual.

> Sus métodos eran una mezcla de periodismo polémico y tácticas de grupos de presión, y los resultados fueron diversos [pero] el recurso a los privilegios públicos y a las sanciones del Estado para garantizar la supervivencia de la Iglesia ante el ataque de los positivistas probablemente fue perjudicial a la larga. La Iglesia no dio una respuesta intelectual al positivismo y nunca entabló un debate, al menos en el nivel de la filosofía de Comte[266].

Aún aceptando la anterior afirmación de Lynch, no hay que dejar de lado que sí hubo en algunos países un intento de establecer unas elites de pensamiento católico, por medio de universidades y escuelas normales de inspiración confesional. En el XIX parecen haber intentado ese camino únicamente episcopados muy emprendedores, en un ambiente de Iglesia fuerte y un poder civil claramente enfrentado. Chile y México son dos de las naciones en las que fracasa la estrategia de conseguir el apoyo del Estado frente al positivismo. Se intenta entonces conseguir educar una elite católica que pueda llegar a influir eficazmente en los destinos de la nación.

En Chile, el arzobispo Casanova decreta en 1888 la fundación de la Universidad Católica, que iniciará sus cursos el año siguiente con estudios de leyes —los más adecuados para actuar en la vida pública— y matemáticas —¿contraataque al positivismo con sus propias armas?— «y un externado literario y comercial»[267]. El final de siglo es tiempo de despegue. En 1890 Casanova recuerda a sus fieles la importancia de la universidad, apoyándose en la autoridad del papa. León XIII, en la audiencia que le había concedido

[265] Frías 1984, p. 389.
[266] Lynch 1991, 93.
[267] Silva 1925, p. 334.

> nada celebró tanto —se dice en la pastoral— como la fundación de la Universidad Católica. Nos habló detenidamente acerca de la necesidad y de la manera de establecerla sobre bases sólidas y estables y nos hizo portadores del encargo de manifestar a nuestros diocesanos que a su juicio, es más importante que edificar iglesias y casas de caridad y de misericordia [...]. Y como le representáramos las dificultades con que tropieza esta gran obra, nos aseguró con mirada profética que las injustas trabas que hoy día se presentan han de desaparecer tan pronto como los gobernantes se persuadan de que la instrucción católica a nadie daña, sino que da impulso poderoso a las ciencias y adelantamiento intelectual[268].

La Universidad católica iría afianzándose lentamente y serviría para promover también una elite eclesiástica. Para ello, desde 1896 se inician formalmente los pasos para erigir una Facultad de Teología. El punto de referencia serán siempre las universidades e institutos católicos de Europa: París, Lille y Lovaina[269]. La Universidad fue ocasión de lanzamiento para los pocos eclesiásticos que se pueden considerar renovadores del pensamiento católico americano en la época. Entre otros, Rafael Fernández Concha —autor del texto de derecho estudiado en Santiago entre 1894 y 1996—, futuro obispo, asesor de monseñor Casanova y redactor, como veremos, del primer esquema —fallido— de trabajo para el concilio plenario latinoamericano de 1899.

Los intentos universitarios en otros países dieron menos resultado que en Chile. En 1887, el obispo Yeregui, de Uruguay, se quejaba de las dificultades que encontraba la

> Universidad Católica [...] a causa de la competencia que le hac[ía] la Universidad Nacional [...] ya con la educación gratuita y a la vez impía que en ésta se da[ba], ya, como consecuencia de esto, con las injustas imposiciones a que se sujeta[ba] a los jóvenes católicos en sus exámenes y en el curso de sus estudios[270].

Las esperanzas de mejora, no parecieron corresponderse con la realidad. Lo mismo se puede decir de los intentos realizados en Argentina,

[268] Casanova 1890, p. 107.
[269] Seminario 1907, pp. 41-42.
[270] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 829 (Uruguay).

donde en 1888 se había ofrecido a los jesuitas la posibilidad de dirigir una universidad en Córdoba, oferta que no fue aceptada [271].

En México también se intenta establecer una educación paralela a todos los niveles, pero el resultado será la división del país, con dos elites cada vez más enfrentadas. Dos anécdotas contemporáneas reflejan esa doble mentalidad. La primera se refiere al tipo de educación anticatólica militante que se impartía en los institutos científicos y literarios,

> como los que Urdaiz describe en Mérida en 1895 o Vasconcelos ese mismo año en Toluca. Reunidos desordenadamente en el patio del Instituto, se nos agrupó a la cola de los estudiantes formales, a la vez que corría la orden acatada: marcharíamos en manifestación contra el clero. [Fuimos] en un número de cien o doscientos. En la calle tomó nuestra retaguardia un grupo de enlevitados, suerte de frailes del laicismo [...]. En cada bocacalle hacíamos alto. Sobre el techo de un coche algún orador gesticulaba, en coro respondíamos ¡Muera! ¡Muera! Éramos el rebaño que lanzaban las Logias como advertencia a la población católica que se atrevió a estar contenta el día de la coronación [de la Virgen] [272].

La otra anécdota, del lado católico. En el seminario de Guadalajara, durante la celebración de una velada literario-musical por la llegada del nuevo obispo Jacinto López, se interpretan, entre otras piezas, una melopeya (acompañada de piano) de un alumno del seminario titulada *Diálogo entre la escuela atea y la escuela católica* [273]. Las dos elites se educaban, desde el principio, en el rechazo radical de la postura antagónica. La imposibilidad para los católicos de una solución legal llevaría a buscar otras soluciones, en ocasiones violentas, muy lejos del campo educativo.

La prensa: extensión e influencia de la prensa católica

En el esfuerzo por transformar la sociedad, la prensa jugó un papel de primera importancia. El «imaginario social» en gran medida fue obra

[271] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 33 (Argentina).
[272] *Apud* Guerra 1988/I, pp. 227-228.
[273] Loweree 1963, pp. [328-330].

de la prensa. Una prensa que, según las categorías de la época se dividía, una vez más, en dos grandes bloques antagónicos: prensa católica y liberal. Un tercer grupo sería la que se decantaba en uno u otro sentido según el modo de pensar de sus redactores, pero que propiamente no era combativa sistemáticamente. La prensa católica suele identificarse muchas veces en Latinoamérica con la prensa conservadora. No se diferencia en eso de los planteamientos en otros países católicos europeos, aunque quizá la debilidad de la Iglesia en el terreno informativo lleva a que la dependencia de los grupos políticos sea aún mayor. Hay que tener en cuenta que en algunas diócesis, instrumentos de comunicación tan importantes como los boletines eclesiásticos no estaban aún establecidos a final de siglo.

De todos modos, aunque débil, la prensa se presenta en casi todos los países como el instrumento fundamental en la lucha ideológica, singularmente contra el positivismo. Los apologetas latinoamericanos desarrollaron su actividad fundamentalmente en periódicos y hojas volantes [274]. No hay que perder de vista tampoco que, aunque la prensa de esos años es minoritaria —basta recordar las estadísticas sobre alfabetización—, a final de siglo, especialmente en los países más activos se empiezan a plantear ya los periódicos populares, de grandes tiradas a precios muy bajos. Pero no suele ser lo normal. Es más frecuente la abundancia de pequeños periódicos locales o diocesanos, de vida bastante efímera, impulsados por los obispos más emprendedores y que necesitaban casi siempre apoyo económico del clero o de los fieles para sobrevivir.

Los trabajos sobre la prensa católica —y también sobre la prensa en general— son incompletos incluso en los países más avanzados historiográficamente, como México. Goddard, aunque reconoce el papel fundamental de la prensa en la difusión del pensamiento social católico desde la *Rerum novarum*, no puede dedicarle sino apenas una página en su estudio del pensamiento social de los católicos mexicanos [275]. So-

[274] El recurso a la prensa para difundir la doctrina católica crece con el siglo. En la última década, en México, los católicos sociales difundieron sus doctrinas por medio de periódicos, sin recurrir apenas a la publicación de libros. Los libros, por el contrario, habían sido muy empleados por los «católicos conservadores durante los años de la República Restaurada» (Goddard 1981, p. 187).

[275] Goddard 1981, pp. 187-188. «Es difícil, dice, porque no hay estudios al respecto, hacer una relación más o menos completa de la prensa católica en el período».

bre el tema disponemos de algunos informes elaborados por los representantes diplomáticos vaticanos, a petición de la Secretaría de Estado en 1895, así como de informaciones sueltas enviadas por los obispos en sus escritos a Roma. Casi siempre, a final de siglo, suelen referirse a la prensa, aunque de manera muy poco precisa normalmente. De todos modos, da idea de que la reconquista de la sociedad se planteaba también por este medio. Es quizá una prueba de cómo —aunque lentamente— la jerarquía acepta el pluralismo ideológico disponiéndose a contrarrestar las ideas contrarias con las mismas armas. Pero, igual que veíamos en el terreno educativo, también aquí, el uso de la prensa se considera un mal menor. Lo deseable seguía siendo contar con el apoyo del Estado para poner freno a los ataques liberales o anticlericales. Así, en México, al tiempo que se intentaba lanzar la gran prensa católica, el visitador apostólico protestaba ante el presidente Porfirio Díaz «lamentándose de los graves insultos que recib[ía] de la prensa liberal»[276].

De todos modos, aunque se confiase en la acción del Estado para reprimir, o al menos moderar las críticas a la religión —algo muy conectado evidentemente con la mentalidad de unión Iglesia-Estado—, lo cierto es que en los años noventa hay prensa católica en todas las diócesis. El *arzobispo de La Plata*, en Bolivia, en 1895 clasificaba así la prensa local no liberal:

> *El Centinela Católico*, periódico eventual, se ocupa exclusivamente de asuntos religiosos, y en defensa de las doctrinas de la Iglesia Católica. *La Estrella de Tarija*, periódico bimestral, en política es conservador y en religión, Católico apostólico Romano. *La Violeta* de carácter literario y moral, en religión Católico apostólico Romano. *La Industria*, diario semioficial, conservador en política, y en religión, por lo regular de buenas ideas. *El Trabajo*, periódico semanal, político, literario y comercial, en política conservador y en general de buenas ideas, en materia de religión. *La Fusión*, periódico semanal, en política conservador y en religión Católico. *El Industrial*, periódico bisemanal órgano oficial, es católico o liberal según las ideas de sus Redactores[277].

[276] Ref. en AES, Messico, fas. 71, pos. 511-512, f. 7.
[277] AES, Bolivia, fas. 22, pos. 193 bis, f. 46.

Junto a éstos enumeraba seis periódicos liberales, aunque «en religión, bastante moderados». En la vecina diócesis de La Paz, de los siete periódicos existentes, cuatro se clasificaban como «constitucionales» y tres como «liberales». El intento de prensa católica, dependiente de la jerarquía había fracasado[278].

Más activa era la prensa católica en Cochabamba, donde se contaba con «*El Orden* periódico semanal, fundado hac[ía] dos años, a iniciativa de la Autoridad diocesana, sostenido por la Mitra y el Parroquiado, para la propaganda y defensa de la verdad católica»[279]. Además, ante la actitud de *El Heraldo*, «la más antigua de las publicaciones del país», que se resistía a la defensa oficial del catolicismo, a pesar de habérselo encargado el gobierno, la mitra había «comprado una sección destinada a sostener y defender los intereses católicos»[280]. Éste era el recurso último, que seguía la jerarquía cuando no contaba con prensa propia y debía responder a los ataques que recibía. De todos modos, puede decirse que la situación de la prensa boliviana, entre otras cosas gracias al apoyo del gobierno, parecía bastante favorable a los intereses católicos o, al menos neutral, tanto en lo religioso como en lo político.

En el Ecuador, las cosas eran bastante diferentes. El arzobispo de Quito comunicaba por las mismas fechas al delegado apostólico Macchi «con harto dolor de [su] alma que la transformación política sufrida por [Ecuador les] había inundado de periódicos impíos y blasfemos quitando de hecho a los católicos la posibilidad de salir a la defensa de la buena causa»[281]. El periódico católico, «escrito por seglares» que habían empezado a publicar no llegó al tercer número, ya que «los soldados [habían] quema[do] la imprenta del Clero que existía en [el] Palacio Arzobispal»[282]. Habían intentado después la publicación de un semanario católico, *La palabra libre*, en trance de desaparecer «porque el director de la imprenta y los redactores ha[bía]n sido tomados pre-

[278] «Cierto es que antes de ahora se sostuvo un periódico especial [...] pero como éste no satisfizo los deseos que se esperaba, se suspendió su edición por completo» (AES, Bolivia, fas. 22, pos. 193 bis, f. 47).

[279] AES, Bolivia, fas. 22, pos. 193 bis, ff. 47-48.

[280] AES, Bolivia, fas. 22, pos. 193 bis, f. 47.

[281] AES, Equatore, fas. 127, pos. 570, f. 13.

[282] AES, Equatore, fas. 127, pos. 570, f. 13.

sos»[283]. Algo parecido sucedía con *El Industrial*, semanario católico que tenía preso al redactor principal. Con dependencia directa del obispo se publicaban el *Boletín eclesiástico de la Provincia Ecuatoriana*, revista mensual, y el *Boletín de la Arquidiócesis*, de aparición «eventual», que se repartía gratis. No se parecía a los habituales boletines diocesanos, ya que estaba más bien destinado a «formar el criterio público acerca de las relaciones entre los dos poderes, y desvanecer las calumnias de la prensa contra el clero»[284]. En la misma línea combativa, el arzobispado había comprado por esas fechas una nueva imprenta y tenía intención de sacar a la luz dos nuevos periódicos «para la defensa de los principios católicos, el uno redactado por el Clero secular y el otro por seglares»[285], reforzado además con la publicación de hojas volantes, con gran impacto en el público «por ser de ocasión». Lógicamente, una prensa tan combativa sólo se justificaba por tener enfrente otra no menos agresiva: los títulos liberales del momento —*El Intransigente, El Hisopo, La Avispa*— dan idea de que así era. En efecto, la situación de tensión era grande en todo el país tras junio de 1895. En la diócesis de Cuenca habían suspendido el periódico quincenal *Los principios católicos*, y sólo en 1896 habían empezado a aparecer de nuevo escritos católicos, como *El Ciudadano*, de periodicidad semanal. Mucho menos activa aún era la prensa católica en la diócesis de Guayaquil, núcleo originario de la revolución liberal. Sólo se contaba con *El Monitor Popular*, sostenido por una cofradía y el clero, pero con muy poca influencia ya que fuera de sus promotores sólo contaba con «alguna que otra, en verdad escasa, suscripción»[286]. El resto de los periódicos —ocho en Guayaquil y seis en el resto de la diócesis— eran liberales. Las demás diócesis del país tenían poca vida cultural. Alguna, como Loja, no contaba con publicación periódica de ningún signo[287], otras tenían semanarios piadosos —como *El Hogar Cristiano*, de Manabí, iniciado hacía un par de años[288]— pero sin presencia de prensa radical.

[283] AES, Equatore, fas. 127, pos. 570, f. 13
[284] AES, Equatore, fas. 127, pos. 570, f. 13v.
[285] AES, Equatore, fas. 127, pos. 570, f. 13v.
[286] AES, Equatore, fas. 127, pos. 570, f. 17.
[287] AES, Equatore, fas. 127, pos. 570, f. 18v.
[288] AES, Equatore, fas. 127, pos. 570, f. 19.

La prensa católica en Colombia era considerada por Enrico Sibila, auditor de la delegación apostólica, con tintes tan negativos como la de Ecuador —ya que califica su estado de «deplorable»— pero con la ventaja de que no existía prensa contraria, no tanto por principios sino por temor a «un decreto del Poder ejecutivo que prohibía atacar la religión católica», decreto que el episcopado se ocupaba de hacer cumplir[289]. Hacía poco, efectivamente había sido multado «el periodicucho *Los Hechos* por public[ar] frases indecentes contra la Santísima Virgen y magnific[ar] la muerte de dos impenitentes obstinados»[290]. Pero al margen de la presión política, poco más se hacía, ya que ni el clero ni el laicado católico —en opinión del auditor romano— ponían empeño en sacar adelante una prensa católica eficaz. Todos los obispos tenían algún pequeño periódico pero «el Clero y más aún el laicado católico ve[ían] con sorprendente indiferencia la prensa»[291]. Los más sensibilizados eran los jesuitas, que se habían propuesto lanzar «un periódico de propaganda popular en toda la República»[292]. En la práctica podría decirse que se partía casi de cero. Por una parte pequeños periódicos diocesanos sin ningún interés. Por otra, los periódicos políticos conservadores, ciertamente influyentes pero que —como *El Sendero*, de Medellín— «se declara[ba]n católicos sin defender nunca el catolicismo»[293]. Sin embargo, no pocos de los periódicos políticos influyentes se declaraban católicos. El propio auditor reconocía que lo eran eficazmente y no sólo de nombre *Los Tiempos*, de Medellín, *El Anotador*, de Barranquilla, *El Correo de Bolívar* escrito «por los pocos católicos practicantes de Cartagena»[294], *El Norte* y *El Tiempo* de Tunja, dirigido el último por un sacerdote, la *Revista Caucana*, de Cauca, *El Eco de Santander* de Bucaramanga, e incluso *El Correo Nacional*, de Bogotá. Pero el balance final era negativo: de los 60 ó 70 periódicos de algún peso en el país, no más de 6 ó 7 eran fieles por convicción al catolicismo. Los demás o indiferentes, o moderados por temor al apoyo oficial al catolicismo.

[289] AES, Colombia, fas. 72, pos. 606, f. 4.
[290] AES, Colombia, fas. 72, pos. 606, f. 13.
[291] AES, Colombia, fas. 72, pos. 606, f. 13v.
[292] AES, Colombia, fas. 72, pos. 606, f. 19v.
[293] AES, Colombia, fas. 72, pos. 606, f. 23.
[294] AES, Colombia, fas. 72, pos. 606, f. 24.

Lógicamente, peor era la situación en otras naciones, donde la debilidad del periodismo católico se confundía con la ausencia de vida cultural, como era el caso de Haití. Cuando el delegado preparaba su informe, la primera evidencia es que resultaba prácticamente imposible hablar de algo inexistente: «falta[ba]n los elementos indispensables para que se pu[diese] hablar de periodismo en Haití»[295]. Consecuentemente, la única expresión del periodismo católico haitiano era el *Bulletin Religieux d'Haïti*, que se publicaba desde hacía 25 años. A pesar de las condiciones poco favorables del país, se había intentado varias veces lanzar algún periódico católico en Puerto Príncipe, la última hacía apenas un año sin éxito. En Cap-Haïtien el arzobispo había empezado a publicar en 1895 el semanario *La Croix de Cap-Haïtien*, con la esperanza de convertirlo en diario. Aquí la prensa católica no era tanto un estímulo para la acción política o social de los católicos, sino quizá la única manera de poder llevar alguna idea religiosa al «90 % de la población masculina completamente ajena a la acción de la Iglesia»[296], no tanto a las clases populares, completamente iletradas, sino sobre todo a las elites, todas ellas formadas en Francia. En Haití, el periódico católico serviría

> para eliminar tanta perniciosa prevención como se da[ba] en la clase culta de los haitianos, al tiempo que serviría para preparar el camino a otros medios de acción más directa: asociaciones, conferencias, congresos católicos, de los que en Haití no se t[enía] idea[297].

La dificultad principal para lanzar el periódico —y no deja de ser sintomático de la situación del país y de la cultura católica— era «encontrar un director [...] que tuviese constancia»[298]. Como de costumbre, ésa era también la ventaja que se tenía frente a la prensa contraria: «los periódicos liberales, que por fortuna —se dice— quizá no lleg[aba]n a una docena [...eran] de vida precaria y efímera: aparec[ía]n y desaparec[ía]n como estrellas fugaces»[299]. Y los pocos que existían no

[295] AES, Haití, fas. 24, pos. 97, f. 11v.
[296] AES, Haití, fas. 24, pos. 97, f. 12v.
[297] AES, Haití, fas. 24, pos. 97, ff. 13 r-v.
[298] AES, Haití, fas. 24, pos. 97, f. 14.
[299] AES, Haití, fas. 24, pos. 97, f. 15v.

eran contrarios a la acción de la Iglesia, al menos por la acción civilizadora que realizaba. Quienes se oponían en el terreno de la prensa al catolicismo eran los periódicos que editaban ocasionalmente por protestantes y que «difund[ía]n a manos llenas por doquier en Haití» [300]. La situación era similar en la otra parte de la isla, en la República Dominicana, en la que, tanto el periodismo católico como el liberal «p[odía]n considerarse en el mismo nivel de desarrollo que sus equivalentes haitianos» [301]. En efecto, la única publicación católica era el *Boletín Eclesiástico* del arzobispado, sin que hubiese esperanza de conseguir publicar ni siquiera un semanario católico. Las dificultades eran económicas y humanas, ya que no se podía contar con el escaso y poco preparado clero para dirigirlo y los laicos capaces de hacerlo eficazmente «se excusa[ba]n por razones profesionales o se retra[ía]n ante el esfuerzo que supon[dría] tal empresa» [302]. Esa resistencia a colaborar había provocado, años antes, el cierre de *Crónica*, quincenal católico que se había hundido porque «no pocos párrocos del país rehusaban pagar la mezquina cuota mensual establecida» para contribuir a los gastos de edición [303]. Había vuelto a publicarse, como revista mensual, pero carecía de recursos y no despertaba interés, ni siquiera entre el clero. Como compensación, entre los aproximadamente quince periódicos más o menos estables de corte liberal, ninguno era «sistemáticamente enemigo de la Iglesia» [304].

La prensa católica en Venezuela estaba en mejores condiciones. Como cabría esperar, todo el «progreso del periodismo católico venezolano ha[bía] comenzado de manera decisiva al terminar el despótico gobierno de Guzmán Blanco» [305], que había combatido —o suprimido— toda la prensa que podía serle contraria [306]. Una recuperación se había dado con el gobierno intermedio del general Crespo, que había permitido decir al representante diplomático vaticano en 1886 que «el estado religioso de Venezuela, especialmente en la capital, e[ra] tal, que no se

300 AES, Haití, fas. 24, pos. 97, f. 16v.
301 AES, Haití, fas. 24, pos. 97, f. 17.
302 AES, Haití, fas. 24, pos. 97, f. 18
303 AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 608 (Santo Domingo) 1887.
304 AES, Haití, fas. 24, pos. 97, f. 17v.
305 AES, Haití, fas. 24, pos. 97, f. 19v.
306 AES, Haití, fas. 24, pos. 97, f. 1v.

p[odían] leer la prensa católica [...] sin sentir el alma rebosante de verdadera consolación[307]. En 1890 se da un gran paso al fundarse *La Religión*, de Caracas —«la obra más perdurable del obispo Uzcátegui»[308]— dirigido y redactado por eclesiásticos y con fondos suficientes como para aparecer diariamente, ya que contaba con el apoyo episcopal y de varias asociaciones católicas. En segunda línea, dentro de la prensa católica estaban —como en muchos países, aunque no los hayamos mencionado explícitamente— *El Mensajero del Corazón de Jesús*, publicado mensualmente desde 1893 en Caracas. Había también un elenco bastante amplio de revistas más o menos locales, todas de la última década del siglo: *El Cruzado*, semanario de Mérida, fundado en 1891, *El Misionero*, también de 1891, cuyo director-propietario era un activo párroco, o *El Bien Común*, bimensual, que era el órgano del Círculo Católico de Carora (1891). La afición a las publicaciones católicas parecía creciente en el país: en pocos meses, entre 1894 y 1895 habían surgido *Propaganda Católica* en Mérida, *El Cronista Católico* en Montalbán, *La Cruz* en San Felipe, *La Estrella del Mar* en Valencia o el *Ángel del Hogar* en Barquisimeto. Aunque la situación no estaba aún consolidada, la actividad de los católicos parecía deseosa de recuperar el tiempo de silencio impuesto en tiempos del guzmanismo. Las perspectivas de recuperación eran aún más optimistas —según informa el secretario de la Delegación apostólica en su informe— si se tiene en cuenta que la prensa liberal adoptaba una postura muy moderada en cuestiones religiosas, fundamentalmente por el rechazo de sus suscriptores a las campañas anticatólicas. Así, *El Tiempo*, que había empezado a publicar la novela de Zola *Lourdes*, suspendió el proyecto cuando se supo que había sido incluida en el «Índice de libros prohibidos», y *Los Ecos del Zulia*, el principal periódico liberal de Maracaibo, se había visto obligado a rechazar la propaganda protestante que aceptaba ante las protestas de los católicos y las sanciones eclesiásticas[309]. En parte, la moderación de la prensa liberal se debía a las campañas emprendidas por el «Centro Católico Venezolano» contra la prensa antirreligiosa. La única prensa abiertamente contraria a la Iglesia era, en los años noventa, la «masónica y espiritista», e incluso ésta «generalmente se cuida[ba] de no atacar

[307] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 834 (Venezuela) 1886.
[308] Cardot 1981, p. 493.
[309] AES, Haití, fas. 24, pos. 97, ff. 21-22.

directamente las creencias religiosas». Los pocos periódicos anticatólicos que existían a final de siglo eran *El Boletín del Grande Oriente Nacional* (1891), *La Lealtad* (1895), órgano de la logia homónima y *Ultramundo*, periódico espiritista fundado en 1895 [310].

En México, los objetivos católicos serán distintos de los de los demás países americanos y más parecidos a los de catolicismo más desarrollado: Alemania, Bélgica, Francia o Estados Unidos. Existía ya prensa católica diaria, con periódicos como *El Tiempo* fundado en 1883 y *La Voz de México*, que se remontaba a 1867. Existían además pequeñas publicaciones locales, casi todas semanales y estaba en proceso de estructuración la red informativa oficial diocesana, a través de los boletines eclesiásticos, el principal la *Gaceta Eclesiástica Mexicana*, de la capital, iniciada en 1897 [311]. Sin embargo, el catolicismo mejicano, con una impronta tan marcadamente popular carecía aún de un diario barato, que pudiese competir en su propio terreno con los grandes periódicos liberales de tipo popular, como *El Mundo* o *El Imparcial*, que se vendían «por el bajo precio de un centavo, por lo que [eran] leídos por todos, desde las clases altas a las más bajas» [312]. Se inicia así el lanzamiento de un periódico «de a centavo», con carácter marcadamente popular y tirada muy amplia. Una vez más, México plantea iniciativas católicas de gran vitalidad, frente a las pequeñas iniciativas de otros países. El proyecto del periódico popular católico, sin embargo, no es originariamente mexicano, sino romano. Es uno de los objetivos que la Santa Sede había encarecido a Nicolás Averardi cuando le confió la visita apostólica de México, ya que la impresión que se tenía en Roma de la prensa católica mexicana era más bien desfavorable: «ni por número de periódicos, ni por la habilidad de los redactores, ni por la difusión, esta[ba] a la altura que se esperaba» [313]. En parte porque eran excesivamente agresivos. Ya el arzobispo de México Labastida, consideraba en 1885 que los «diarios católicos con su estilo virulento y sarcástico lo único que cons[eguía]n e[ra] irritar a los gobernantes» y hacer las cosas más difíciles a la Iglesia [314]. Conforme a las instrucciones

[310] AES, Haití, fas. 24, pos. 97, f. 23.
[311] Goddard 1981, p. 186.
[312] AES, Messico, fas. 71, pos., 512, f. 8r-v.
[313] AES, Messico, fas. 54, pos 439, f. 55v.
[314] AES, Messico, fas. 54, pos 439, ff. 56r-v.

recibidas, Averardi procuró moderar a los redactores católicos, lo que consiguió a entera satisfacción del gobierno. Tres años después de llegar a México, la situación había cambiado sustancialmente. El propio presidente Porfirio Díaz, en conversaciones con Averardi había alabado repetidas veces la conducta de los diarios católicos llegando incluso a manifestarle «agradecimiento por el carácter sereno y por la buena dirección que tiene la prensa católica, añadiendo que éste era el mejor medio para llegar a una paz completa, que podrá dar, a su debido tiempo muy buenos resultados para la Iglesia»[315]. Pero, además de la pacificación de la prensa, el objetivo de Averardi había sido apoyar el lanzamiento de *El País*, el primer diario católico de la prensa de «a centavo». El motor del periódico era su director, Trinidad Sánchez Santos, «hombre de firmes creencias y devotísimo a la Santa Sede [...] muy estimado del mismísimo Presidente de la República y de algunos ministros y temido de los llamados jacobinos, así como de los positivistas y librepensadores»[316]. El periódico había sido lanzado ese mismo año 1899 tras una intensa preparación en la que Averardi había apoyado incondicionalmente a Trinidad Sánchez: le había puesto en contacto con los obispos[317], a los que además había escrito cartas de presentación apoyando el nuevo periódico. En efecto, el apoyo episcopal era clave para el éxito —y Sánchez, al promocionar su idea no dejaba de señalar que así había salido adelante la prensa católica en Alemania y otros países— y los obispos ofrecieron miles de suscripciones antes de que saliese el periódico. Pero quizá lo más original de esta iniciativa mexicana —comparándola con el resto de Latinoamérica— es su sentido profesional, algo que destacaba también su futuro director. De una parte era una obra católica por la que había que sacrificarse: «[¿]Quién es aquél en nuestro país que no pueda ahorrar un centavo diario para la defensa pública y propaganda de la religión?». Pero además, el promotor quería hacer de él un periódico moderno, capaz de captar lectores por el interés de sus contenidos y la agilidad de las informaciones. El editor se lo decía a los obispos en la carta de presentación;

[315] AES, Messico, fas. 71, pos 512, f. 9.

[316] AES, Messico, fas. 71, pos 512, f. 10.

[317] *Cfr.* AES, Messico, fas. 71, pos 512, f. 14, Copia de carta de Trinidad Sánchez a Averardi, de fecha 17 de noviembre de 1898.

> debo añadir que este periódico será tan interesante como se requiere para hacer competencia a los malos. He contratado los más activos reporteros, un excelente servicio telegráfico, y un cuerpo competente de redactores instruidos [...] he encargado al extranjero suficiente cantidad de [letra de] tipo pequeño, a fin de que el periódico diario contenga material tan abundante como un cuádruplo; he puesto en fin, todos los medios de que el lector no necesite para nada legítimo la lectura de los periódicos impíos [318].

Da idea del sentido popular —y comercial— del proyecto el que para la promoción se hubiesen impreso 150.000 circulares, para distribuir en toda la república. Efectivamente, el periódico fue capilarmente promocionado, a través de la red parroquial, y tuvo un papel importante en el catolicismo mexicano de principios de siglo, hasta que se cerró en 1914 [319].

En Brasil la prensa católica estaba poco desarrollada. Aparte de los boletines diocesanos existía el periódico *Bresil*, fundado por el obispo de Río de Janeiro, monseñor Esberard, antes de su promoción. Pero poco más. Los intentos que se habían hecho en tiempos de la monarquía no habían salido adelante, en parte por la oposición del anterior obispo de Río [320]. En el fondo, una consecuencia más del sometimiento de la Iglesia al Estado en el régimen de patronato brasileño. Ya en la república la prensa católica no fue un objetivo prioritario, al menos para la Santa Sede, ya que apenas se menciona el tema en las instrucciones secretas a los dos internuncios que son enviados a Brasil en la última década del siglo [321].

318 AES, Messico, fas. 71, pos 512, ff. 17-18.

319 Goddard 1981, p. 187.

320 Ésa era la opinión del entonces internuncio Rocco Cocchia, en 1885. *Cfr.* AES, AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 63 (Brasil).

321 Son las de Girolamo Maria Gotti (1892-1895) y Giuseppe Macchi (1898-1902), aunque el billete de nombramiento está fechado en 1897 (*Cfr.* De Marchi 1957, p. 79). Las instrucciones en ASV Nunziatura Brasil, monseñor Girolamo Maria Gotti (1892-1895), N. 73, fas. 354 y ASV Nunziatura, Brasil, monseñor Macchi Giuseppe (1898-1902), N. 83, fas. 405. La prensa estaba incluida en una genérica preocupación por todo lo que se consideraba acción católica: «No dejará monseñor Macchi de interesarse por las más importantes manifestaciones de la vida religiosa, como círculos, prensa, asociaciones de beneficencia [...]». (ASV, Nunziatura, Brasil, monseñor Macchi Giuseppe (1898-1902), N. 83, fas. 405, ff. 9v-10).

En Brasil probablemente la libertad de que gozaba la Iglesia hacía que se planteasen objetivos de reorganización más inmediatos y prácticos. En cambio, en otros territorios, la prensa era la única posibilidad de expresión que quedaba. Quizá esa necesidad de estar presentes, al menos en la opinión, es lo que explique la abundancia —siempre relativa— de prensa católica en Guatemala. El obispo, desde su exilio de Costa Rica, promovió en 1892 *La Semana Católica*, de claro sabor francés, a la que siguen iniciativas periodísticas de laicos y religiosos: *La Caridad, La Familia Cristiana, La Fe, El Pabellón del Rosario* o *El Ideal*, que ya existía y fue comprado por el *Círculo Pío X*. Curiosamente la presión sobre la Iglesia institucional había convertido «la imprenta [...en uno] de los pocos canales que le quedaban a los católicos para defender y propagar su fe»[322]. El empeoramiento de la situación general había mejorado la prensa[323]. Pero sería necesario saber hasta qué punto tales publicaciones tenían realmente impacto popular e influencia en la opinión. Ya hemos dicho que, con la excepción de pocos países, los periódicos católicos apenas tenían consistencia profesional y, consecuentemente, carecían de peso real en la opinión pública.

Los partidos católicos

El «partido católico» es una constante en los documentos eclesiásticos de fines del XIX, tanto en América Latina como en otros países. A la vista de la mutante situación política de las repúblicas americanas, de la arbitrariedad de los caudillos y de los atropellos de personas y bienes eclesiásticos, era frecuente en ámbitos eclesiásticos lamentar la ausencia de tal partido en países teóricamente considerados como de mayoría católica.

En el terreno práctico parece existir una tendencia clara a identificar partido católico con partido conservador, y, de hecho, los vaivenes de la política dan visos de credibilidad, en algunos países, a tal identificación. Caída de los liberales y ascenso de los conservadores se correspondía con regreso de eclesiásticos exiliados, recuperación de bienes

[322] Bendaña 1985, p. 299.
[323] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 113 (Guatemala).

o intervención en asuntos educativos. Y al revés. La llegada de grupos más o menos radicales suponía casi siempre choques directos con la jerarquía o, al menos, pérdida notoria de libertad de actuación. Pero, al margen de lo estrictamente político, y sin dejar de poner las esperanzas en el «partido católico» los años finales del siglo ven también la aparición de nuevas formas de presencia católica en lo político a través de lo social. Son los años del club católico, de las asociaciones y de los círculos de obreros. A todas esas nuevas formas nos referiremos, ya que todas tienen que ver con la acción social y política de los católicos.

La influencia de la Iglesia en cuestiones sociales y económicas es muy diversa. En algunos países como Cuba, que alcanzan precisamente en los últimos años del siglo la independencia, el clero será visto como aliado natural de los enemigos de la patria. Siempre con excepciones, naturalmente, como el caso —en la misma Cuba— del «obispo Martínez, expulsado por los voluntarios a causa de oponerse a sus vandálicos desmanes» [324]. Pero en esos países unidos a España hasta 1898, ni hubo partido católico ni posibilidad de organizarlo en los años sucesivos, entre otras cosas porque en la mentalidad popular «la Iglesia lucía situada frente al ansia de libertad nacional» [325]. De todos modos, esa situación, que reproduce, de algún modo lo sucedido en algunas repúblicas a principios de siglo, en el momento de la independencia, fue excepcional. En el resto de los países, el final del siglo es un período de clarificación política. Son los años en que, incluso en los países menos articulados social y políticamente, se estructuran los grupos de poder según criterios ideológicos. En Bolivia —en otros países antes— es «en los últimos veinte años del siglo XIX [... cuando se da] la definición doctrinal perfecta y acentuada de los partidos hasta entonces no claramente diferenciados en su contenido ideológico» [326]. En esa definición jugará un papel importante la postura ante las cuestiones religiosas. Pero, aunque efectivamente se dé una tendencia a identificar el partido conservador con los intereses de la Iglesia, tal identificación ni es absoluta, ni se da sin debate político religioso. Hay, en efecto, mucho clero —no heterodoxo— partidario —con más o menos justificación ideológica— del liberalismo. En Colombia, en 1897, en tiempos de dominio conservador

[324] Pattee 1951, Cuba, p. 172.
[325] Pattee 1951, Cuba, p. 172.
[326] Pattee 1951, Bolivia, p. 58.

se enfrentan en la prensa eclesiásticos como Cayo Leónidas Peñuela, «canónigo boyacense»[327], contrario a todo pacto con los liberales y Baltasar Vélez, a favor del liberalismo. Aunque el libro de este último titulado *Los intransigentes*, que recoge las cartas de la polémica, fue incluido en el «Índice»[328], en realidad estamos ante enfrentamientos similares a los tenidos en España, por ejemplo, con ocasión de la publicación del folleto de Sardá y Salvany titulado *El liberalismo es pecado*. En Colombia, la polémica la había iniciado un artículo del político conservador Carlos Martínez Silva que destacaba el carácter religioso que había tomado en el país la distinción entre partidos políticos, lo que había terminado en guerra religiosa con un claro desdibujamiento de las cuestiones propiamente políticas y la apropiación de la religión por el partido conservador. Apartarse de sus posturas políticas, venía a decir Martínez Silva, era visto como apostasía, por lo que la posibilidad de un desarrollo normal de la vida política estaba cortado de raíz[329].

La secularización de la política empezó a interesar a final de siglo, ya que efectivamente, como consecuencia de los ataques religiosos de los liberales, empezaron a surgir partidos políticos de cariz marcadamente religioso. Así sucede en Perú, donde el papa «se convi[erte] en un símbolo de la causa católica frente al liberalismo [al tiempo que ...] la Iglesia patrocin[a] sociedades y partidos políticos que surg[en] con el fin de expresar la posición católica en el Congreso»[330]. En el fondo, los fieles buscaban la vía política confesional para defenderse de «grupos organizados que propugnaban valores religiosos e ideológicos en abierta competencia con los sostenidos por la Iglesia»[331].

Al mismo tiempo —ya hemos hablado de algunas iniciativas prácticas en el terreno de la educación obrera—, se desarrollan «a partir de León XIII activos e importantes movimientos de catolicismo social», poco estudiados aún[332]. Ni siquiera se conoce en algunos casos los orígenes intelectuales de esas iniciativas. Chevalier apunta —y también he-

[327] González 1981, p. 384.
[328] González 1981, p. 384.
[329] La polémica se recoge ampliamente, con abundantes citas de los autores en González 1981, pp. 384-396.
[330] Klaiber 1988, pp. 38-39.
[331] Klaiber 1988, p. 38.
[332] Chevalier 1979, p. 341.

mos hablado de la influencia de esas naciones— de un origen francés o alemán más que español en las ideas motrices. No está muy claro, aunque sí podría decirse que las iniciativas de origen alemán no se transmiten teórica sino prácticamente: son obras de misioneros alemanes que intentan aplicar en América lo que conocen de su país de origen. En cambio, las orientaciones francesas podrían haber llegado a través de prensa o libros, más difundidos. También hay que tener presente la influencia española, bien a través de traducciones sobre obras sociales en esos países, como es el caso típico del folleto de Kannengieser sobre *Los católicos alemanes* muy difundido entonces en España y Latinoamérica o bien a través de obras originales, como es el caso de los artículos sobre asociacionismo obrero de Sardá y Salvany que se publican en la prensa mexicana de la época.

De todos modos, antes de llegar a la acción política y social —aunque también la hay, de modo incipiente— los católicos tienen que articular otras formas más elementales de asociacionismo. Los esfuerzos eclesiásticos de final de siglo buscan agrupar a los fieles para que actúen: casi al empezar el último tercio del siglo, ya se indicaba a Roma que lo más importante en Argentina era animar «a los buenos para que se lanzasen a una actuación inteligente, uniforme y enérgica» [333]. Los niveles de asociación fueron muy dispares. En Venezuela, aún en 1886 al hablar de tales asociaciones, el delegado apostólico sólo podía mencionar que «en Caracas, los mejores jóvenes [...] esta[ba]n adscritos a la Orden Tercera de San Francisco y cumpl[ía]n la regla con edificante exactitud» [334]. Probablemente esa pobreza asociativa no es, como en tantas otras cosas, sino consecuencia del lamentable estado de la Iglesia venezolana, ya que en esa década son ya frecuentes las asociaciones católicas de corte moderno —no sólo cofradía o terceras órdenes— en otros países. Ecuador se vanagloria de ser pionero en este terreno: «la Acción Católica comienza propiamente con la fun[da]ción en 1884 de la 'Sociedad de la Juventud Católica', la cual, por tanto, tuvo prioridad respecto de la de Francia y, seguramente, sobre casi todos los pueblos americanos» [335]. La «Asociación» era ya un grupo con esquemas modernos que su fundador, Julio María Matovelle, «primer escritor de acción

[333] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 266 (Argentina) 1868.
[334] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 837 (Venezuela) 1886.
[335] Pattee 1951, Ecuador, p. 223.

católica» entendía como la «organización de las fuerzas seglares para florecimiento cristiano de la sociedad»[336]. En esa misma década aparece en Bolivia el centro católico de hombres «León XIII», fundado en Cochabamba en 1887 considerado también un hito en el catolicismo andino. Pattee lo presenta como un precursor de la Acción Católica moderna

> que intuye y adapta todas las características del apostolado organizado de[l siglo XX], alistando a los laicos para que después de perfeccionar su formación y vida cristiana, actuasen, cada uno en su ambiente, y allí donde el espíritu del siglo hubiese debilitado la influencia católica, asumiendo a su vez la defensa de la Religión y de la Iglesia en cualquier terreno, obrando siempre en íntimo contacto y bajo la dirección del obispo diocesano[337].

Sociedades similares con fines fundamentalmente religiosos aparecen en otros países, incluso con varios decenios de antelación. En México, a imitación de España, se formará en 1868 la Sociedad Católica de México, con una finalidad «exclusivamente religiosa»[338]. Llegará a tener gran actividad en los años setenta, aunque decayó a partir de 1877, al no poder conseguir la unión en torno a ella de todos los católicos[339]. También en los años setenta surge en Uruguay una asociación llamada a tener notable influencia en la vida católica nacional: el «Club Católico de Montevideo», fundado por monseñor Jacinto Vera en 1875[340] y considerado como «la casa madre de todas las instituciones laicas de la República» en palabras de Zorrilla San Martín[341]. Fue la clave del despertar católico de finales de siglo. En ella trabajó activamente el primer arzobispo de Montevideo, Mariano Soler, y del Club surgieron numerosas iniciativas, entre ellas

> la idea, los recursos y los redactores que dieron nacimiento a *El Bien Público*, primer diario católico de la República, de aquí salió el pen-

[336] Pattee 1951, Ecuador, p. 223.
[337] Pattee 1951, Bolivia, p. 58.
[338] Así constaba en el artículo 1 de su reglamento. *Cfr.* Goddard 1981, p. 21.
[339] *Cfr.* Goddard 1981, p. 24-27.
[340] Vidal 1935/I, p. 17.
[341] Recogidas en Vidal 1935/I, p. 60.

samiento de la celebración periódica de nuestros primeros congresos católicos; de aquí el de la creación de los círculos católicos de obreros...; aquí nació por fin, la «Unión católica del Uruguay»[342].

De hecho, el «Club» dio una cierta unidad a la acción de los católicos uruguayos, entre otras razones por producirse una simbiosis estrecha entre el episcopado de finales de siglo y la institución, muy dependiente de la jerarquía. Todo lo contrario de otras asociaciones de esos años. Un prueba está en que Uruguay es de los pioneros en la organización de los Congresos Católicos, elementos de unidad importantes entre los católicos laicos. El primero, iniciativa de monseñor Soler, se realiza en 1889[343]. En México, no conseguirán reunirse —si excluimos el antecedente de la asamblea general de la Sociedad Católica de México, en 1876— hasta 1903[344].

El problema de fondo, sin embargo, no estaba tanto en conseguir un cierto asociacionismo católico sino en lograr una unión duradera de laicos con fines claramente defensivos y, consecuentemente, políticos. Nos parece que en Latinoamérica la acción política de los católicos está directamente relacionada con los ataques anticlericales. Las agrupaciones de Unión Católica que aparecen en distintos países suelen ser defensivas. En esto se aparta de España, donde Andrés-Gallego en una de las conclusiones más importantes de su trabajo ya clásico sobre la política religiosa en el cambio de siglo ha demostrado que el proceso es inverso: la «acción católica del siglo XX en España no nace justificada por el anticlericalismo, como se ha dicho, sino al revés»[345]. En América Latina, la reconquista católica es posterior a la defensa política. Y la Santa Sede, en la época de los ataques liberales animará muchas veces a la jerarquía local para que favorezca la unión defensiva de los católicos. Ya hemos dicho que la respuesta fue desigual. En Brasil no existirá partido católico, entre otras razones porque la separación republicana no supone realmente una actitud persecutoria frente a la Iglesia. También influye la oposición de monseñor «Antonio de Macedo Costa,

[342] *Apud* Vidal 1935/I, pp. 63-64.

[343] Los días 28, 29 y 30 de abril de 1889 se celebra el primer congreso Católico de Uruguay. (*Cfr.* Vidal 1935/I, p. 119).

[344] *Cfr.* Goddard 1981, p. 189.

[345] Andrés-Gallego 1975, p. 511.

[...] profundamente contrario a tal partido, que dejaría a los demás en libertad de compromisos con las creencias de la mayoría del pueblo»[346]. Los obispos brasileños preferirán mantener la ficción de la «mayoría católica» que debe ser respetada por todos los partidos. Tal postura no deja de ser un intento de evitar que el Estado se apartase de la Iglesia a pesar de haberse establecido un régimen de separación. A la larga, no dará resultado.

Tampoco en el México del porfiriato tolerante hay necesidad de una oposición católica: «la política de conciliación con la Iglesia que siguió el gobierno de Porfirio Díaz, dirá Goddard, fue un factor decisivo para que los católicos conservadores se mantuvieran, desde el punto de vista político, en una actitud pasiva»[347]. De hecho la última actividad política católica —ya legal, ya armada, al bloquear el gobierno los intentos de participación legal— se cierra con la oposición a Lerdo de Tejada y no volverá a aparecer hasta el siglo XX.

El caso contrario es Chile, donde «la persecución [del presidente Santamaría] hizo nacer la 'Unión Católica' y otras potentes instituciones para defender la Iglesia»[348]. La «Unión Católica» suele considerarse como una respuesta a la persecución iniciada por el gobierno[349] con la expulsión del delegado apostólico Celestino Del Frate y la ruptura de relaciones con Roma en 1883[350]. En su momento despertó entusiasmo, y se celebraron asambleas —no propiamente Congresos católicos— en 1884, 1885 y 1886[351]. De hecho se consiguió frenar la legislación anticanónica, pero sin que realmente se diese una eficaz acción política. A pesar de la opinión que tenía el cardenal Di Pietro sobre la eficacia del «partido laico conservador», al que consideraba capaz de «obligar al Gobierno a respetar las creencias católicas»[352], la realidad es que poco a poco fue perdiendo fuerza. En 1888 un grupo de católicos chilenos en un memorándum a León XIII sobre la situación político religiosa en Chile se lamentaban de que «ya por las dificultades de la lu-

[346] Pattee 1951, Brasil, p. 125.

[347] *Cfr.* Goddard, p. 100.

[348] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 73 (Chile).

[349] Así lo presenta Silva 1925, p. 325.

[350] La ruptura se fecha en 1883 aunque la nota diplomática sobre la expulsión del delegado apostólico es de 24 de octubre de 1882 (*Cfr.* De Marchi 1957, p. 87).

[351] *Cfr.* Silva 1925, p. 325.

[352] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 73 (Chile).

cha, ya por ver que el gobierno termina[ba] consiguiendo sus objetivos, muchos se retira[ba]n de la vida pública dejando la Religión abandonada a la suerte que la Providencia le depara[se] [353].

En Nicaragua, informa el Vicario General a la Santa Sede en 1893, como la llegada de los «liberales rojos» al poder

> amenaza[se] de muerte la unidad religiosa [las autoridades eclesiásticas habían] dispu[esto] fundar la asociación «Unión Católica de Nicaragua» [...] con el propósito de defender los sacrosantos intereses amenazados de la Religión y de la Iglesia, en las predicaciones, en la prensa, con prácticas piadosas, y aún en el campo electoral, para concurrir a la elecciones convocadas por el gobierno, a elegir diputados católicos prácticos [354].

Esta última actividad, la única política, fue precisamente la más combatida por el gobierno, que

> buscó arreglo con el Prelado, haciéndonos la promesa de que el poder civil recomendaría encarecidamente a la Asamblea Constituyente que en la nueva Constitución no hiciera ninguna reforma en el sentido religioso, y pidiéndonos que suspendiéramos los trabajos electorales de «La Unión Católica de Nicaragua» a lo cual accedimos, sólo por temor a los disturbios y asonadas con que nos amenazaban los liberales, pues la promesa del Gobierno no era digna de crédito» [355].

Así quedó inoperante la «Unión Católica», que, si bien conservó su actividad durante algún tiempo, en la práctica, no consiguió ningún resultado político, ya que en 1894 se pone en práctica un conjunto de leyes anticlericales de manos de Santos Zelaya, con lo que «se disuelve de hecho la unión entre la Iglesia y el Estado» [356].

Tampoco en Costa Rica, otro país en que se establece la «Unión Católica», hubo más éxito. La asociación, ya con ese nombre, había surgido en 1889, en plena campaña política siendo su objeto «la defensa

[353] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 461 (Chile) 1888.
[354] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 733 (Nicaragua) 1893.
[355] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 733 (Nicaragua) 1893.
[356] Mecham 1966, p. 330.

de los intereses católicos en toda su amplitud»[357]. Dos años después se funda la «Unión Católica del Clero» como un organismo paralelo al que habían fundado los seglares. «Es entonces cuando el movimiento adquiere caracteres franca y abiertamente políticos y participa en las elecciones municipales de 1891 sin mucho éxito» pero queda constituido como «el primer partido ideológico que se organiza en Costa Rica, con la declarada intención de mantenerse permanentemente», dirigiendo su lucha contra la legislación de 1884 que consideran lesiva para los intereses católicos[358]. La Unión participará con éxito en las elecciones de 1894, aunque la lucha electoral degenerará en revueltas, llegando a ser encarcelado el candidato presidencial católico. La solución será un pacto con el nuevo presidente Rafael Iglesias, el rechazo de la opción religiosa en forma de partido y la moderación de los liberales que se ven obligados a considerar la realidad de una mayoría católica. Pero, desde una consideración estrictamente política tampoco puede considerarse más que un éxito relativo: «lo de la 'Unión Católica' no pasa a más —dirá un historiador de Costa Rica— por la desorganización y la falta de capacidad política de sus dirigentes, según lo admitió después muy claramente monseñor Sanabria; en otras circunstancias las décadas siguientes habrían sido muy distintas»[359].

En conjunto puede decirse que no hay partido católico eficaz en Latinoamérica a fines de siglo. Quizá algunos afines, como era el caso de los partidos conservadores, aunque no eran bien vistos —en cuanto partidos católicos— por todos:

> en Chile, escribe en 1894 un laico al cardenal Rampolla, no hay un partido católico, sino un partido conservador, como en España y Francia, que sólo se preocupa de sí mismo, aprovechándose del sentimiento católico del país [y] utiliza la Iglesia como medio y no como el fin de sus aspiraciones [...][360].

Probablemente son palabras de un crítico intransigente[361], pero que reflejan una realidad: los partidos conservadores católicos son menos

[357] *Apud* Rodríguez 1980, p. 114.
[358] Rodríguez 1980, pp. 114-115.
[359] Rodríguez 1980, p. 115.
[360] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 486 (Chile) 1894.
[361] El escrito dirigido al cardenal Rampolla está redactado por «l'avvocato Balbontin» (*Cfr.* AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 484 (Chile) 1894.

flexibles ante las cuestiones políticas que la propia Iglesia. Así, en el México porfirista, mientras la jerarquía tiene relaciones fluidas con el ejecutivo y acalla las críticas, secundando la política de conciliación nacional buscada por el Presidente, el partido conservador católico se niega a toda colaboración aduciendo razones de conciencia que hacían imposible que «el partido católico abjurara, siquiera en parte de sus creencias y adopt[as]e algunas máximas de la reforma»[362]. Es cierto que los arzobispos mexicanos habían recomendado la abstención política en un sistema que consideraban claramente agresivo, pero tampoco deja de tener interés que el sucesor del arzobispo Labastida en la sede de México, Próspero María Alarcón, fuese apadrinado en su consagración episcopal por el secretario de Relaciones Exteriores, el secretario de Gobernación y el comandante militar de Ciudad de México[363]. El nuevo arzobispo no había participado, como los conservadores católicos, en la aventura del imperio de Maximiliano y, en el momento de su elección fue presentado por los periódicos liberales como afín a sus tendencias, lo que negó la prensa conservadora. De hecho, los años noventa van a presenciar una polémica dentro de los políticos católicos muy similar —una vez más— a la que se daba en España entre los intransigentes con el régimen liberal y los colaboracionistas de la Unión Católica. Estos últimos están representados en México por el grupo de jóvenes católicos agrupados en torno a los periódicos *El Tiempo* y *El Nacional* y afirmaban «ser católicos apostólicos y romanos en religión sin ser conservadores en política. Decían obedecer al papa en asuntos religiosos y a la Constitución en asuntos políticos»[364]. Enfrente, los conservadores —que tenían como portavoz el periódico *La Voz de México*— consideraban que «desechar la doctrina conservadora [era] desechar la política católica, fundada en la fe y en la moral de la Iglesia romana»[365]. Como no podía ser menos, también en México se reproducen en esos años las luchas entre los católicos sobre la extensión de la condena del liberalismo. En 1887 la imprenta del Círculo Católico edita y difunde en

[362] *Apud* Goddard 1981, p. 107.
[363] Goddard 1981, p. 105.
[364] Goddard 1981, p. 109.
[365] *Apud* Goddard 1981, pp. 109-110.

grandes cantidades el polémico folleto de Sardá y Salvany, contestado en 1891 por el sacerdote mexicano Agustín Rivera, para el que ser liberal no era sino ser «un hombre amante del progreso»[366]. Los católicos mínimamente liberales de *El Tiempo* llegan a apoyar en 1891 la creación de un partido católico —rechazado por los conservadores— que proponían una política de distanciamiento del sistema liberal, por considerarlo viciado en su origen y sin posible regeneración. En el fondo, la postura de los conservadores —aunque su rigidez era más política que religiosa— era la recomendada por el episcopado, que temía que la actuación política católica pusiese fin a la tolerancia gubernamental e hiciese que se aplicasen las leyes de reforma de manera eficaz. El temor a la persecución frenaba la acción política, aunque las ideas políticas de los conservadores —destrucción de la constitución y del sistema liberal— iban probablemente más allá de la ortodoxia. Algunos han visto una reproducción en México de la cuestión romana, con una especie de *non expedit* mexicano que alejaba a los católicos de la política[367]. Sin embargo, la situación parece diferente: en México, los años finales del siglo coinciden con un gran desarrollo de la Iglesia, hay colaboración de hecho con el gobierno, la Santa Sede envía un visitador apostólico para normalizar las relaciones y no se plantea ningún obstáculo que realmente hiciese imposible un *modus vivendi* aceptable para Roma.

También es cierto que una dificultad para la acción política, en no pocos países latinoamericanos, es la falta real de democracia, por decirlo de algún modo. El informe que envía a Rampolla en 1896 el secretario de la delegación apostólica para Venezuela, Haití y República Dominicana deja muy claro que el sufragio universal existe sólo de nombre.

> El sistema electoral político en uso en estas tres repúblicas es el llamado *sufragio universal*, consecuencia de la falsa teoría de la *soberanía popular*. Sin embargo, el modo en que se pone en práctica dicho sistema no es sino una ridícula y monstruosa parodia. Las urnas políti-

[366] Agustín Rivera, *Entretenimientos de un enfermo*, Lago de Moreno, 1891, *Apud* Goddard 1981, pp. 110-111.

[367] Así, por ejemplo, Goddard 1981, p. 114.

> cas, que se consideran *libérrimas* en cuanto a la participación popular están siempre, y con especial precaución, vigiladas por las tropas del gobierno; y por eso, apenas van a votar más que los empleados públicos y los partidarios políticos de los *candidatos previamente designados y aprobados* por el gobierno en el poder. De todos modos —concluye el diplomático— tales irregularidades no constituyen sino el procedimiento *menos anormal* de los utilizados en las luchas electorales de estas repúblicas [368].

En esa situación, frecuente en bastantes repúblicas, en las que todo cambio de partido en el poder era consecuencia de la revolución, la actividad política de los católicos, entendida como actuación organizada, sistemática, pacífica y dependiente de la jerarquía, tenía realmente pocas posibilidades.

Consecuencia o no de las dificultades de acción política legal, lo cierto es que, en varios países, las fuerzas laicas católicas empiezan en esos años a centrarse en la acción social. Eso no quiere decir que se renuncie a la política, sino que muchas veces, se esperaba que el camino social condujese a cambios políticos profundos que lograrían la destrucción del Estado liberal. Así, los conservadores editorialistas de *La Voz de México* van sustituyendo en los años noventa el tema político por el social, por entender que «la 'restauración del Estado cristiano' necesitaba de una previa 'restauración del orden social', que culminaría en una 'restauración política'» [369]. De todos modos, esto parece que se daba en sociedades de Iglesia fuerte bastante evolucionadas. En otras, la acción social no era sino una manifestación de la caridad cristiana puesta al día. De todos modos, no deja de tener interés que las actuaciones sociales católicas estén muy vinculadas a laicos —o grupos— activos políticamente. Es el caso ya mencionado de México. Pero se da también en otros países. En Chile, la «Unión Católica» es quien se hace cargo de los «Círculos de Obreros», que se difunden no sólo en Santiago, sin también en provincias a partir de 1883 [370]. De todos modos, los años previos a la *Rerum novarum* (1891) conocen la difusión

[368] AES, Haití, fas. 24, pos. 98, ff. 32v-33r.
[369] Goddard 1981, p. 114.
[370] Silva 1925, p. 348.

de agrupaciones obreras no muy diferentes de las cofradías tradicionales. En el mismo Chile, el sacerdote Hilario Fernández funda en 1885 la Sociedad de Obreros de San José, con fines piadosos aunque también de socorro mutuo en caso de enfermedad o muerte. Lo más destacado, sin embargo, era lo religioso, con retiros mensuales para los socios. Quizá por ser más piadoso-testimonial que propiamente obrera, esta sociedad prosperó fundamentalmente en los primeros momentos de luchas religiosas, y decayó —y se modificó— ya en el siglo XX[371]. De hecho, este tipo de sociedades obreras —también a los ojos de los contemporáneos— no pasaba de ser una agrupación piadosa cuya peculiaridad era que estaba constituida por obreros. Así, cuando el obispo de Uruguay, Inocencio Yeregui, informa de la situación de su diócesis en 1887, incluye las asociaciones de obreros junto a las demás organizaciones tradicionales de piedad:

> las Congregaciones y Sociedades, tanto de Caballeros como de Señoras y de jóvenes presentan un cuadro consolador, pues no sólo aumenta su número en toda la Diócesis, sino que dan todas ellas ejemplo del espíritu de piedad y celo que las anima. No sería justo nombrar una omitiendo otras; sin embargo, creo deber hacer una especial mención de los progresos notables de los «Círculos Católicos de Obreros» por ser su existencia de una época reciente y haber tomado un muy notable incremento[372].

Una acción social más próxima a la desarrollada en Europa como consecuencia de la *Rerum novarum* se da ciertamente en los países con mayor desarrollo —y conflicto— social. No parece ser de carácter autóctono, sin embargo, sino que parece estimulada, como en casi todo el mundo, por otra parte, por los logros de los católicos más desarrollados en lo social, en concreto los belgas y alemanes. En Argentina, se da la coincidencia de factores. Según Pattee, no hubo allí movimiento católico obrero propiamente dicho mientras se pensó que la «República [era] impenetrable al socialismo»[373]. Cuando se vio que éste avanzaba se planteó la necesidad de actuar en el campo social. Pero la iniciativa

[371] Silva 1925, pp. 348-349.
[372] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 829 (Uruguay).
[373] Pattee 1951, Argentina, p. 27

—y el principal promotor— vino de un redentorista alemán, recién llegado al país

> quien desempeñó en la Argentina un papel providencial. No sólo formuló la crítica de la doctrina socialista mejor de lo que hasta aquella fecha se lo había realizado, sino que mostró la necesidad de una acción católica social positiva [para lo que trasladó] al país la organización de los Círculos Católicos de Obreros germanos [374].

El primero se fundó en Buenos Aires en 1892 y pronto se difundieron. Entre 1892 y 1912 se fundaron 77 grupos con más de 22.000 miembros por todo el país [375]. Federico Grote, el religioso alemán, no sólo lanzó los círculos que conocía de su tierra natal, sino que contribuyó a impulsar notablemente la actividad social y política de los católicos argentinos: en 1900 fundó el diario católico *El Pueblo* y en 1902 el semanario *Democracia Cristiana* [376] y «la 'Liga Democrática Cristiana', que multiplicó los círculos de estudios sociales e inició la preparación de dirigentes obreros» [377]. De hecho, en la Argentina de finales de siglo, desde el Congreso Católico Obrero de 1898 el pensamiento social de la Iglesia influyó positivamente en la legislación laboral, con propuestas de leyes que muchas veces coincidían con las peticiones socialistas [378]. Pero eso motivó también la desconfianza de parte de los católicos y de la jerarquía. De hecho, el episcopado argentino no toma parte activa en estas iniciativas de sacerdotes y laicos —como el doctor Emilio Lamarca, precursor no escuchado inicialmente y promotor luego de una acción social católica eficaz— sino varias décadas después.

En México ya hemos visto que se dio una desviación de lo político hacia lo social en el período del porfiriato como consecuencia de la desaparición del juego de partidos, pero también por darse un mayor desarrollo económico del país, que llevó a una mayor sensibilidad ante el pauperismo. Los promotores de la acción social serán laicos como Trinidad Sánchez Santos, que ya mencionamos como director del primer

[374] Pattee 1951, Argentina, p. 27.
[375] Lynch 1991, p. 114.
[376] Lynch 1991, p. 114.
[377] Pattee 1951, Argentina, p. 27.
[378] Lynch 1991, p. 114.

diario católico barato, y que fue de los primeros en difundir la encíclica de León XIII. Pero los clérigos sociales más destacados serán algunos jesuitas o seculares que conocían bien los logros de los movimientos obreros católicos europeos. Todos habían estudiado en Europa, muchos en la Universidad Gregoriana de los jesuitas o en la de Lovaina y tenían noticia de las iniciativas españolas y alemanas. También entre los obispos sociales el estímulo europeo es muy importante. Cuatro de los seis que Adame Goddard considera como sociales —José Mora del Río, Ramón Ibarra González, José Othón Núñez y Francisco Orozco Jiménez— habían estudiado en Roma, en el colegio Pío Latinoamericano y en la Universidad Gregoriana [379]. Sin embargo, se ordenan antes de 1891 y tienen noticia de la *Rerum novarum* ya en México, donde la encíclica se difundió rápidamente. Se publica en la prensa al poco de salir y en diciembre de ese mismo año se inaugura en México «una Liga Católica mexicana, en una velada que presidió el entonces vicario capitular y luego arzobispo metropolitano, Próspero María Alarcón. El objeto de la asociación era poner en práctica las recomendaciones de la encíclica en cuanto a la asociación profesional» [380]. El año siguiente *La Voz de México* publicó una serie de artículos de Sardá y Salvany, prototipo de una acción social con finalidad antiliberal planteando el asociacionismo obrero católico efectivamente como un elemento de restauración cristiana. En el terreno teórico al menos, puede decirse que en los años noventa las ideas del pensamiento de León XIII estaban aceptablemente difundidas en México. En 1896 el discurso que el periodista Trinidad Sánchez Santos pronuncia en el Seminario Palafoxiano de Puebla es visto como una prueba de que la doctrina «había sido asimilada y comprendida por los católicos mexicanos pensantes» [381]. La puesta en práctica se hará en las décadas siguientes, según el típico esquema del catolicismo mexicano de plantear sus organizaciones como alternativas a las del Estado, pero apoyándose en las formas de solidaridad antiguas, que eran rechazadas por el estado liberal individualista. Guerra recuerda como «el predominio de las formas mutualistas, así como la presencia, sin duda mayoritaria en vísperas de la revolución, de restos de antiguas corporaciones (los gremios), [...] y de sindicatos católicos

[379] Goddard 1981, p. 185.
[380] Goddard 1981, p. 150.
[381] Goddard 1981, p. 151.

de nueva fundación marcan sin lugar a duda la persistencia de las solidaridades antiguas». La implantación es tan fuerte que «en Yucatán, todavía en la época de la revolución, los gremios y las cofradías católicas dominan entre los obreros y se precisará de toda la fuerza del gobernador revolucionario, Salvador Alvarado, utilizando como brazo armado a las minoritarias organizaciones anarcosindicalistas, para oponerse a esta forma de organización muy popular y bien arraigada»[382]. Su éxito, para Lynch, será uno de los motivos que los revolucionarios intolerantes mexicanos tienen para atacar a la Iglesia en la tercera década del siglo XX.

Algo similar —sin buscar una alternativa al Estado, porque es un país de patronato, pero sí apoyándose en antiguas solidaridades—, parece darse en Perú. La Iglesia se inclina más a la acción social al reducirse su influencia entre las clases intelectuales a partir de los años setenta. El final de siglo coincide con el comienzo de la industrialización y la aparición de trabajadores industriales en las grandes ciudades, entre los que se hace notar la presencia católica mediante la organización de las primeras formas asociativas obreras, «en Arequipa, por ejemplo, tuvo que ver con las formas primitivas de sindicalismo, y la más influyente de las sociedades de ayuda mutua locales era el Círculo de Obreros Católicos formado en 1896»[383]. Varios hechos avalan el que la acción social en Perú se apoye en solidaridades antiguas. Por un lado el desarrollo capitalista en el país es aún muy primitivo y no sabemos hasta qué punto los indios industrializados se han separado de la Iglesia. Por otro, las ciudades punteras en el catolicismo social no son precisamente grandes aglomeraciones descristianizadas, sino lo contrario. Arequipa, que Lynch pone como paradigma, a final de siglo ronda los «20.000 habitantes [y] es la ciudad católica y levítica del Perú, de la que proceden muchos sacerdotes, religiosos y religiosas»[384]. Por tanto, el sindicalismo católico parece darse más bien como consecuencia de la vitalidad católica —quizá también entre los primeros grupos obreros— que como táctica de recuperación de ambientes descristianizados.

Los católicos de otros países, sin embargo, no llegaron ni siquiera a conocer el contenido de la encíclica hasta casi treinta años después

[382] Guerra 1988/I, p. 176.
[383] Lynch 1991, p. 102.
[384] Terrien 1903, p. 396.

de su publicación. Tal es el caso de algunas repúblicas centroamericanas, como El Salvador[385]. En cierto modo su ritmo es parecido al del sindicalismo socialista o anarquista, ya que es en los años veinte cuando surgen organizaciones obreras propiamente dichas en el continente, como el Apra en Perú. Hasta esos años los movimientos obreros apenas tenían implantación en el mundo laboral latinoamericano.

La influencia de los inmigrantes

Las últimas décadas del XIX y las primeras del XX son años de gran inmigración en Latinoamérica. Los inmigrantes aportan mano de obra, iniciativas mercantiles o colonos para tierras hasta entonces deshabitadas. Muchos caudillos de orden y progreso los veían como una inyección vital para la economía y el desarrollo de sus países. Pero desde el punto de vista de la Iglesia la oleada migratoria exigía un esfuerzo suplementario cuando muchas veces los cuadros eclesiásticos no eran capaces ni de cubrir las necesidades mínimas de su feligresía. En efecto, los emigrantes no sólo traían ideas menos cristianas o nuevas creencias en países de religión oficial sino que muchas veces —miles de veces— ofrecían situaciones personales difíciles de controlar según el derecho canónico, o, sencillamente, planteaban necesidades pastorales que las diócesis americanas, siempre escasas de clero, no podían resolver. De hecho, los problemas de los emigrantes fueron una de las preocupaciones de la Iglesia en el cambio de siglo.

La preocupación era aún mayor desde el punto de vista vaticano si tenemos en cuenta que un porcentaje muy alto de emigrantes estaba formado por católicos italianos. Es una de las pocas cuestiones en que la curia romana emplea las estadísticas. En un informe de 1894, hablando de la situación en las distintas naciones, recoge datos sobre la emigración tomados de las estadísticas oficiales italianas. Ver los datos de Argentina, da una idea de lo preocupante que resultaba el tema migratorio en esos años:

[385] Lynch 1991, p. 114.

> En 1892 sólo a Buenos Aires llegaron directamente 27.850 emigrantes italianos. En toda Argentina en 1887 se establecieron 67.129 italianos; el año siguiente 75.029 y en 1889 llegaron a 88.647. En los años siguientes, debido a la crisis económica el número ha disminuido mucho, dirigiéndose la mayoría al Brasil [386].

La existencia de la emigración era un hecho, pero lo más difícil de juzgar era el tipo de influencia ejercida por los emigrantes en América. A veces se ha dicho que necesariamente sería influencia cristianizadora ya que muchos de los emigrantes procedían de países católicos. Sin embargo, las opiniones de los eclesiásticos del momento —sobre todo en la curia romana— son más bien negativas.

El problema de la emigración no fue igual en todas las naciones. Algunas —Argentina, Brasil— tenían una gran capacidad de atracción natural. Sin necesidad de intentar captar emigrantes, conseguían un gran flujo de europeos. Otras repúblicas, en cambio, que veían la emigración como un estímulo a su economía intentarán promocionarla. Muchas veces, a la hora de ofrecer facilidades a los potenciales emigrantes, procuraban darles también libertad religiosa en las tierras que colonizasen. Así, no era infrecuente que países de catolicismo oficial diesen amplio margen de tolerancia a las colonias emigrantes. En esto influía también el deseo de atraer a grupos que pudiesen dar un verdadero impulso económico a los lugares en que se asentasen por su probada capacidad de trabajo. Tal era el caso de los alemanes, anglosajones o norteamericanos —normalmente protestantes—, cuya emigración se consideraba como sinónimo de progreso. Así, la Constitución de 1871 en Bolivia abrió por primera vez la tolerancia limitada de cultos con el fin de favorecer la entrada de inmigrantes. Volverá a hacerlo en la Constitución de 1880: «El Estado reconoce y sostiene la Religión católica, apostólica, romana. Se prohíbe el ejercicio público de otro tipo, excepto en las colonias, donde habrá tolerancia» [387]. No era el único país que la ofrecía, ni el único que lo hacía por motivos puramente económicos.

[386] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 28-29 (Argentina). Se cita como fuente el informe de la Direzione generale di statistica, Roma 1892.

[387] Art. 11, *apud* Grigoriu 1980, p. 255. Lynch menciona sólo el art. 2.° de la constitución de 1871, aunque la cita textual que indica parece la de la constitución de 1880. En 1871 no se habla de tolerancia en las colonias sino que se plantea como hipótesis

De todos modos, los emigrantes de colonias, normalmente en tierras lejanas y viviendo en grupos compactos y un tanto marginales del resto de la población, no distorsionaban excesivamente la unidad religiosa típica de Latinoamérica. Más problemáticas eran las dificultades que creaban masas de católicos, practicantes en sus tierras de origen pero que, al no ser atendidos en América, poco a poco abandonaban la práctica religiosa. Eso sucedía incluso entre los emigrantes agricultores, que solían ser considerados mejores ya que «emigraban con sus familias, empujados sólo por la necesidad y para procurarse con sus fatigas los medios necesarios para la propia subsistencia»[388]. Pero incluso éstos

> si no enco[ntrab]an ayuda espiritual no tarda[ba]n en ser cuando menos indiferentes en materia religiosa: algunos incluso llega[ba]n a la convicción de que en América no esta[ba]n obligados a aquellas prácticas religiosas a las que eran tan asiduos en sus tierras de origen. E[ra] frecuente escuchar en sus confesiones esta respuesta: —en casa era cumplidor, pero ahora el Señor sabe que estoy en América[389].

Ciertamente, lo que en muchos casos no era sino la evolución típica del católico sociológicamente conformista, que en un ambiente favorable practica y en uno adverso abandona, se agravaba por la dificultad que tenían para conseguir ayuda espiritual. En 1889 se informaba a Roma del

> cuadro espantoso que presenta[ba]n en América las colonias de religiones y costumbres tan diversas. Desventuradamente —sigue el informante, italiano— nuestros [compatriotas] son aquellos que dan mayor escándalo; en primer lugar, no son ordinariamente los buenos italianos los que dejan su pueblo, y además, aunque sean buenos, al sentirse lejanos de padres y amigos pronto pierden toda vergüenza, se dan al vicio y permanecen en tan lamentable estado porque nadie les tiende una mano compasiva. Ni siquiera pueden confesarse; los curas locales, además de no entenderlos, tienen demasiado trabajo, ya

de futuro: «en las colonias que se formarán en lo sucesivo». Es el deseo de constituirlas lo que parece llevar a la tolerancia, no el que hubiese grupos instalados que necesitasen protección legal para ejercer su culto.

[388] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 12.

[389] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 72.

> que, en la misma capital, las tres parroquias no tienen más que un sacerdote, aunque los habitantes lleguen casi a los 20.000 [390].

En realidad, ése era el principal problema. Desde el Brasil, se escribía a Roma que «en la República ha[bía] muchas y numerosas colonias de emigrantes europeos, cuyas condiciones religiosas [eran] tan deplorables que merec[ía]n toda la paternal solicitud de los Pastores Brasileños» [391]. Y pocos años más tarde se insistía en lo mismo, en carta al cardenal Rampolla también desde Brasil: «Dése cuenta su Eminencia que sobre estos vastos territorios se van instalando nuestros Colonos Italianos, gente religiosísima en general, pero que se pervertirá ciertamente si se les deja en ese abandono y entre tantos escándalos» [392].

El tema preocupaba indudablemente en Roma y así, en 1894, un informe de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, recomendaba estudiar los problemas migratorios a los cardenales encargados de los asuntos latinoamericanos:

> De no menor importancia —se decía en el encabezamiento de uno de los apartados del informe— ha de ser considerar todo lo que se refiere a la inmigración de los europeos en América Central y Meridional. Allí ejercitan frecuentemente una influencia determinante en la economía y en la vida social de muchas de aquellas regiones. Pero son sus necesidades, muy grandes, las que merecen ser estudiadas por la Santa Sede. En general, puede afirmarse que los inmigrantes y los extranjeros son causa de grave escándalo para los naturales [393].

Una de las soluciones intentadas fue enviar a América sacerdotes europeos. Los seculares, especialmente italianos, dieron muy mal resultado, como veremos. Tanto, que la Santa Sede llegó a prohibir a los obispos de Italia que autorizaran la emigración de sus sacerdotes, ya que, al parecer, dejaban ir a los que les creaban problemas, lo que motivaba muchas quejas del episcopado americano, a los que trasladaba —aumentado— el problema. Otra solución que se intentó consistió en fomentar la implantación de órdenes religiosas de la misma nacionali-

[390] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 752 (Paraguay) 1889.
[391] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 383 (Brasil) 1890.
[392] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 436 (Brasil) 1894.
[393] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 12.

dad de los emigrantes que pudiesen atenderlos. Uno de los argumentos que se apuntan en 1893 para que los Padres Pallottinos se instalen en Brasil, además del

> bien grandísimo que harían a los brasileños [es que] habiendo muchos alemanes en su Congregación, podrían atender a los pobres [emigrantes] alemanes abandonados, muchos de los cuales mandan a sus hijos a la escuela protestante por falta de escuela católica y de sacerdotes de su nación que se ocupen de ellos [394].

Otro problema práctico planteado por los emigrantes, incluso entre los que parecían cumplir con las leyes eclesiásticas eran los matrimonios canónicos incontrolados. Una de las preocupaciones de la legislación canónica es precisamente evitar que atenten matrimonio quienes no pueden hacerlo, entre otras causas porque están canónicamente casados. En el mundo rural era relativamente fácil de controlar: bastaban los informes y las amonestaciones para comprobar que los contrayentes estaban libres. En América quienes se presentaban al párroco con intención de casarse provenían de lejanos países, habían recorrido ya otras tierras —muchas veces otros países— y, si se quisiese recabar informes detallados de todas las parroquias por las que habían pasado, podría afirmarse que el matrimonio se aplazaba indefinidamente. Había pues, que conformarse con recurrir a testigos que afirmasen que los contrayentes no estaban casados anteriormente. Pero esa ley «que impon[ía] al párroco la declaración de dos testigos [se consideraba] insuficiente para los emigrantes, los cuales —se dice hablando del Paraguay— los consiguen siempre, por amistad o por dinero. De donde proviene una gran frecuencia de concubinatos legales» [395]. Como de costumbre, los que causaban más problemas eran los italianos. Un sacerdote italiano que escribía a Roma informando de la situación de la Iglesia en Paraguay, entre otros asuntos lamentables, narraba la experiencia que le transmitía un agente diplomático italiano:

> hablaba el otro día con el cónsul Italiano: Qué podemos hacer —me decía— porque cada vez que muere un italiano me encuentro con un

[394] AES, América, fas. 7, pos. 61, ff. 369-370 (Brasil) 1893.
[395] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 174 (Paraguay).

> hombre que se ha casado dos veces por la Iglesia; una vez en Italia, y otra en América. Naturalmente, si este italiano deja alguna herencia, yo pienso en la mujer y en los hijos que están en Italia, pero aquí me viene la mujer y los hijos de aquí, que quieren también una parte. La mujer de uno me dijo en una ocasión: así que yo no soy sino una adúltera... hecha tal por la mismísima Iglesia de Dios? Ah, Eminencia —concluía el informante— estas recriminaciones son durísimas [396].

En la práctica esta situación, como otras tantas, resultó muy difícil de resolver. Lo único que se podía hacer era recordar a los obispos sus responsabilidades: en 1893 la Santa Sede dirigió una circular a todos los ordinarios latinoamericanos para que se cerciorasen de la situación libre de los emigrantes que deseaban contraer matrimonio [397]. Pero eso no resolvió las situaciones anómalas. Con los medios pastorales y de comunicación de la época el asunto era casi insoluble.

Las instituciones que se fundaron a fines de siglo para la ayuda a los emigrantes poco podían hacer con los medios de que disponían. El Instituto Cristoforo Colombo, de Piacenza, fundado para auxiliar espiritualmente a los emigrantes apenas contaba, en los años noventa con unas 17 iglesias [398]. Como de costumbre, donde más rápidamente se habían constituido asociaciones de ayuda a los emigrantes era en Norteamérica. En 1888 se había fundado el Italian Home y en 1891 la Asociación de San Rafael. En los últimos años del siglo se estaba intentando establecer asociaciones similares «en los más importantes estados del Sur [de América] y especialmente en Brasil donde la emigración adqui[ría] cada día proporciones más amplias» [399]. Una acción muy reducida frente a la incontrolable multitud de emigrantes. Las propias fuentes vaticanas reconocían que en 1891 más de 100.000 italianos habían llegado a Brasil, y en Argentina superaban ya los 800.000 [400].

La valoración romana del hecho migratorio era completamente negativa, al menos desde el punto de vista religioso.

> Ciertamente —se decía, y esto serviría como resumen de la opinión general en la curia sobre el fenómeno— esta emigración muchas ve-

[396] AES, América, fas. 9, pos. 61, ff. 752-753 (Paraguay) 1889.
[397] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 13
[398] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 13.
[399] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 13-14.
[400] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 14.

ces e[ra] deseable y resulta[ba] ventajosa para los intereses materiales, pero para la religión [era] siempre una gran desgracia. Muchas veces suced[ía] que se junta[ban] hombres de todas las nacionalidades, de las sensibilidades más disparatadas, de todas las religiones, cismáticos, protestantes, judíos, católicos, ateos, unidos hasta llegar a formar como una sola tribu. A veces, junto a personas honradas conviv[ían] fugitivos de la justicia de los tribunales europeos. La blasfemia no se conocería en América si no fuese por el mal ejemplo de los europeos. La inmoralidad de costumbres, a que se abandona[ba]n facilísimamente los americanos, se ha[bía vuelto] más desenfrenada por el contacto con los extranjeros, los cuales, al ser unos desconocidos, se atrev[ían] a todos los excesos. El concubinato ha[bía] llegado a generalizarse tanto en algunos países que ya no causa[ba] escándalo, porque los emigrantes, bien por la dificultad para procurarse documentos, bien porque ya esta[ban] casados en su patria, pref[erían] las uniones ilícitas, que llega[ban] a adoptar la apariencia de matrimonio ante muchos que, en otras circunstancias, las rechazarían con repugnancia. Esto en cuanto a la vida práctica. En cuanto a las falsas ideas que se difund[ían] por los recién llegados entre el pueblo o en los centros de trabajo, no ha[bía] que decir menos. No ha[bía] error, no ha[bía] teoría, por muy impía que [fuese], en la que no intent[asen] constituirse en maestros. Y esta actitud resulta[ba] tanto más funesta cuanto que se desarrolla[ba] en medio de un pueblo deseoso de progreso y prácticamente ignorante de las verdades religiosas más elementales. Por último, [habría que] señalar también que entre los emigrantes enc[ontraban] los partidos subversivos y antirreligiosos sus más potentes auxiliares [401].

La impresión negativa de este escrito aparece matizada en otros documentos pero parece cierto que la emigración latinoamericana no resultó, como la irlandesa en Norteamérica, un elemento cristianizador, sino más bien lo contrario, al menos a corto plazo.

[401] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 13-15.

V

LA LUCHA RELIGIOSA EN EL EXTERIOR DE LA IGLESIA

La Iglesia americana había experimentado lo que era un ataque exterior por primera vez en su historia en la segunda mitad del XIX. Lynch lo fija en torno a 1850-1880, cuando surgen grupos sociales minoritarios —normalmente elites en ascenso— que odiaban a la Iglesia «porque creían que sin la destrucción del poder eclesiástico y la muerte del dogma que lo acompañaba no podía hacerse ningún cambio real» [1]. Los primeros ataques proceden de sectores radicales de pensamiento liberal. No del liberalismo ni de todos los liberales, ya que otros buscaban únicamente «reformar el Estado, constituir el imperio de la ley para todos y modernizar la economía, [sin que] ninguno de estos objetivos [fuese] necesariamente una amenaza para la religión» [2]. Convertir en principios sagrados lo que no eran sino teorías, siempre importadas de Europa y a veces mal interpretadas, fue lo que provocó la aproximación que ya mencionamos entre catolicismo y conservadurismo, también en el terreno político, en la segunda parte del siglo. Pero los ataques exteriores a la Iglesia no se movieron sólo en el terreno de la política sino que buscaron, sobre todo, sustituir la influencia católica en el campo social, económico y educativo. Consecuencias prácticas de esos objetivos fueron los intentos de introducir el pluralismo religioso en los distintos países, mediante la introducción de religiones protestantes, o la creación de estructuras escolares ajenas a la doctrina católica, o la difusión de escritos anticlericales o la implantación de sociedades marca-

[1] Lynch 1991, pp. 67-68.
[2] Lynch 1991, p. 68.

damente antirreligiosas. Una síntesis de lo que estamos llamando enemigos exteriores lo recogen las actas del sínodo Venezolano de 1904. Bajo el título *De los impedimentos y peligros para la fe* trata

> I, De los principales errores que circulan en nuestra República; II, De los libros y periódicos malos; III, de las escuelas acatólicas y neutras; IV, De la conversación y trato con personas separadas de la Iglesia; [...] VI, De las supersticiones y VII, De la secta masónica y de otras sociedades ilícitas [3].

Todos esos «impedimentos y peligros» habían sido objeto de preocupación de la Iglesia en las décadas anteriores. Algunos se mantendrían a principios del siglo XX y otros —la penetración protestante, por ejemplo— aumentarían. Empezaremos por las cuestiones más directamente religiosas: iglesia protestante y sectas, nuevas o antiguas, para terminar por los enemigos ideológicos o políticos, algunos ya mencionados en otros momentos: el positivismo, el liberalismo o la masonería.

EL PROTESTANTISMO Y LAS SECTAS

La propaganda protestante suele alarmar mucho a las autoridades eclesiásticas ya en el siglo XIX. Sin embargo, su penetración es muy pequeña, al menos hasta que las iglesias protestantes empiecen a considerar Latinoamérica como tierra de misiones. Pero eso no se hará hasta la Primera Guerra Mundial, época en que los protestantes norteamericanos tenían un peso importante en los congresos misionales de las iglesias de la reforma. En efecto, ya desde fines del XIX, los norteamericanos habían planteado la posibilidad de considerar América del Sur como territorios misionales, pero la propuesta había sido rechazada, especialmente por los ingleses, más partidarios de esforzarse en la evangelización —también más rentable desde el ángulo proselitista— de los territorios asiáticos, cuyos habitantes, además, podían ser considerados claramente paganos, cosa que no sucedía con los latinoamericanos, bautizados en su mayoría. De hecho, en la Conferencia misionera mundial

[3] *Instrucción* 1904, p. 37.

legios católicos»[8]. En Venezuela a Guzmán Blanco, que les ofrece iglesias católicas requisadas. En Colombia Hilario López y Tomás Cipriano de Mosquera «harán lo posible para dar la bienvenida y extender la protección a presbiterianos y propagandistas de Biblias [...]». En el Ecuador serán Eloy Alfaro y Leónidas Plaza quienes para contrarrestar el influjo de aquel Catolicismo hacia el que sienten escasas simpatías, favorecerán a los protestantes hasta nombrar a alguno de ellos inspector de enseñanza y ponerlo al frente de otros cargos de la Administración[9]. Conscientemente o no, el protestantismo en Latinoamérica es instrumentalizado por el poder en sus primeros pasos, ya que sus protectores no llegaban a considerarlo como «la religión ideal para curar los males de su país [...] sino como un magnífico instrumento para sembrar la división y debilitar la fibra religiosa del pueblo, al mismo tiempo que asestaban un decisivo golpe a lo que llamaban *la potencia clerical*»[10]. Ya en este siglo, Sante Barbieri, obispo metodista, hablando de las corrientes religiosas latinoamericanas reproduce también una larga relación de políticos e intelectuales, especialmente argentinos, que al tiempo que atacaban a la Iglesia, «de la que todavía eran miembros nominales, abogaban [...] por la venida de los protestantes como salvadores de la propia patria». Damboriena concluye que «el fenómeno es común a la mayor parte de la Iberoamérica de aquellas generaciones. Es un detalle que el católico anglosajón no siempre llega a comprender, pero que está en la base de la acción misionera protestante en América Latina»[11]. Quizá habría que mencionar también el apoyo diplomático inglés y americano a los misioneros protestantes, en cuanto ciudadanos de esos países, ya que, al menos en el XIX, muchos de los evangelizadores eran de esas naciones. Los casos quizá más estudiados son los que se dan en los años noventa en Perú, inicialmente con la predicación y difusión de biblias de Francisco Penzotti, de la American Bible Society que trabaja en Perú desde 1888[12] y después de otros misioneros americanos e ingleses, entre otros, tres baptistas que llegan a Lima en 1894. Dado que la constitución peruana, en su artículo 4, prohibía el culto público de

[8] Damboriena 1962, p. 20.
[9] Damboriena 1962, pp. 20-21.
[10] Damboriena 1962, p. 20, n. (4).
[11] Damboriena 1962, p. 21.
[12] Kuhl 1982, p. 468.

celebrada en Edimburgo en 1910, América Latina no fue incluida como zona misionable por la oposición de luteranos y anglicanos[4].

Con estos antecedentes resulta lógico que la pequeña penetración protestante de finales del XIX estuviese muy relacionada con la presencia de ciudadanos ingleses o norteamericanos que desarrollaban actividades diplomáticas o mercantiles, muchas veces amparados en los tratados de libre comercio ingleses o en la actividad de hecho norteamericana. Ahí estaba también parte de su prestigio, sobre todo para las clases superiores. Ya hemos visto el atractivo que tenía entre los liberales que deseaban impulsar el desarrollo económico y cultural de las repúblicas. No deja de ser significativo que Benito Juárez declarase en México en 1870, hablando del problema indígena, «que a los indios les iría mejor, al igual que a toda la nación, si fueran protestantes, pues en vez de encender velas, al menos aprenderían a leer»[5]. No es una opinión aislada. Los mexicanos de la Constitución de 1857 contemplaban a Estados Unidos como prototipo de progreso, y tenían la convicción de que ese envidiable desarrollo se basaba en el «ahorro y el trabajo duro, claves de la prosperidad nacional, [actitudes] consideradas como virtudes burguesas protestantes que los mexicanos podrían aprender de protestantes importados, especialmente de USA»[6]. Así se entiende que muchas de las primeras iniciativas protestantes —sobre todo de tipo educativo— no fuesen tanto misiones tradicionales, sino grupos americanos invitados por los gobiernos liberales para que sirvieran de elemento modernizador del país. Damboriena, al hablar de los primeros pasos del protestantismo militante —no sólo de los enclaves comerciales o diplomáticos, que existían ya desde la independencia— recuerda que «pocas repúblicas, [...] en un período o en otro dej[a]n de tener entre sus gobernantes o entre sus intelectuales personajes que no apoyen el protestantismo»[7]. Se pueden citar, sólo para el XIX, en México a Benito Juárez, Lerdo de Tejada y Melchor Ocampo y Porfirio Díaz. En Guatemala al presidente Rufino Barrios, «quien se trasladará personalmente a California para traer a su país a los presbiterianos, a fin de que abran centros de educación mientras él envía a sus hijas a co-

[4] Nelson 1985, p. 347.

[5] Guerra I, p. 166.

[6] Según Alice Mary Murray, *apud* por Conger 1985, p. 52.

[7] Damboriena 1962, p. 20.

confesiones no católicas, casi todos los ministros protestantes fueron denunciados. En algunos casos, como en Ayacucho en 1892 o en San Miguel en 1896 hubo motines populares y las biblias y propiedades de los misioneros terminaron en la hoguera en la plaza de armas[13]. En otros casos, los predicadores fueron denunciados por violar la constitución peruana y, como Penzotti, fueron encarcelados. Tanto en unos casos como en otros los misioneros extranjeros recibieron apoyo de los representantes diplomáticos. Los ingleses decididamente. El embajador americano, con menos entusiasmo de lo que pedía el Departamento de Estado de los Estados Unidos. Pero los gobiernos, en ambos casos, presionaron sobre las autoridades peruanas para conseguir indemnizaciones o la libertad de sus súbditos[14].

En los casos del Perú parece claro que las autoridades religiosas no dejaron de advertir a los fieles la actividad proselitista de los protestantes y que los fieles católicos no dudaron en actuar violentamente contra ellos.

Las advertencias episcopales son frecuentes ante la penetración —insistimos que aún muy pequeña, como veremos— de los protestantes a final de siglo. La alarma no era tanto ante la predicación propiamente dicha, muy poco secundada, como ante la propaganda escrita —biblias y folletos— y las escuelas. En 1895, el arzobispo Herrera Restrepo recordaba a sus párrocos que

> aprovech[asen] las ocasiones que se les present[as]en en público y en privado, en el púlpito y en el confesionario así como en sus relaciones sociales, para disuadir a los católicos de su jurisdicción de que admit[iese]n los libros y periódicos de los protestantes o de los impíos [...][15].

Se temía especialmente ese tipo de propaganda «por medio de folletos y hojas periódicas [porque, decía el arzobispo] con el manto de fingida virtud y de falsa piedad halaga[ba]n los sentimientos de un pueblo sencillo y naturalmente creyente para infundirle errores y herejías que no siempre [era] fácil descubrir»[16]. Tal tipo de folletos, muchas ve-

[13] Kuhl 1982, p. 470.

[14] Los sucesos se narran pormenorizadamente en Kuhl 1982, pp. 468-475.

[15] Herrera 1985b, p. 347.

[16] Herrera 1985b, p. 346.

ces ilustrados, podían tener lógicamente más impacto cuanto menor fuese la formación doctrinal del pueblo. Ésta era precisamente una de las debilidades de la fe en muchos países, en los que el pueblo era «naturalmente creyente» pero quizá sin excesivo discernimiento. En el caso de Colombia, monseñor Herrera recuerda que

> incurr[ía]n en [...] excomunión todos y cuantos a sabiendas leyeren sin autoridad de la Sede Apostólica, libros de dichos apóstatas y herejes, en que se defiende la herejía, y también libros de cualquier autor que estén expresamente prohibidos y los que retengan tales libros, o los impriman o de cualquier manera los defiendan[17].

Una forma típica de penetración escrita se hacía por medio de la difusión de la Biblia, sobre todo de los evangelios, completos o en parte. Se conocen algunas organizaciones de repartidores de biblias —colporteurs—, que podían ser autóctonos, organizados —y pagados— normalmente por los predicadores extranjeros. Normalmente, en las denominaciones utilizadas en las publicaciones estadísticas protestantes se suele dar a los colaboradores nacionales el nombre de «obreros», reservando el de «ministros» para los misioneros propiamente dichos y el de «adherentes» o «comulgantes», según denominaciones, para los simples fieles. Ni unos ni otros son muy numerosos en el XIX. Si nos regimos por el material bíblico repartido, se comprueba que —a pesar de las reacciones episcopales— es muy bajo: Damboriena habla de que «en 1903 la distribución global de material bíblico (es decir, de biblias completas, de Nuevos Testamentos o de porciones de éstos) no pasaba de 235.000 ejemplares», con centros de reparto en México, Cuba, América Central, Venezuela, Perú, Brasil y Argentina[18]. Teniendo en cuenta que en esa cifra se contabiliza la propaganda que podríamos llamar semioficial de penetración norteamericana en Cuba, a partir de 1898, se puede afirmar la poca influencia de las iglesias cristianas en Latinoamérica antes del XX. Quizá el país con una implantación más sistemática podría ser Argentina. Además de la labor educativa que desarrollan los protestantes, de la que ya hemos hablado, en esa república están

[17] Herrera 1985b, pp. 347-348. Quizá «defiendan» sea errata. Parece más lógico con el contexto «difundan».

[18] Damboriena 1962, p. 54.

los dos únicos institutos bíblicos de América latina anteriores a 1900, la «Escuela de Cadetes» del ejército de Salvación, fundada en 1890 y el «River Plate College», «el principal seminario adventista de América Latina»[19], establecido en 1898 en Entrerríos. También en Chile, donde el pastor David Trumbull «hizo un impacto tan profundo»[20] podría hablarse de una cierta implantación protestante. En otros países apenas se había llegado.

El World Missionary Atlas[21] que recoge pormenorizadamente la labor misionera protestante en el mundo menciona también las fechas de los primeros trabajos apostólicos en los distintos países. Antes de 1900 habían hecho trabajo más o menos sistemático en México 14 sociedades misioneras, la primera en 1871. De América Central menciona únicamente la labor de la Central American Mission que recorre esos países desde 1896. En Cuba actúan cuatro, la primera desde 1890, las otras desde 1898. En Puerto Rico hay siete, pero sólo una anterior a 1898, en 1872. En Colombia una aislada en 1856. En Haití, una en 1861. En la República Dominicana otra desde 1889. En Perú, el primer intento es de 1877, en Bolivia de 1898, en Ecuador de 1896. A Brasil llegan 10, con un primer intento de principios de siglo, en 1819. En Chile misionan cinco, entre ellas la misma que es pionera en el Brasil —la British and Foreing Bible Society— que llega en 1811. En Argentina actúan ocho, siendo también la primera la British and Foreing... que llega en 1806. Paraguay sólo conoce una en 1889 y Uruguay dos, aunque una de ellas bastante temprana, de 1839.

Si vamos al número de miembros, también habría que decir lo mismo que se deduce del número de sociedades, que la penetración es tardía y escasa. Algunos historiadores protestantes de este período estiman a final de siglo se rondarían los cinco mil «miembros comulgantes» en toda Sudamérica[22]. El *Atlas of Protestant Missions* de 1903[23] habla en

[19] Damboriena 1962, pp. 94 ss. Los datos los hemos seleccionado de la relación que proporciona el autor sobre centros de formación protestante latinoamericanos. Los únicos fundados antes de 1900 son los dos mencionados.

[20] Sinclair 1981, p. 509.

[21] Beach-Fahs 1925. El Atlas es muy útil para estudiar la evolución del protestantismo en Latinoamérica, ya que procura ofrecer datos precisos y comparables, con algunas referencias históricas.

[22] Según Beach, serían 5.426 en 1903 (*apud* por Sinclair 81, p. 510).

[23] Los datos se recogen en Beach-Fahs 25, p. 76.

ese año de 1.438 misioneros extranjeros (foreing staff), 6.000 colaboradores nativos (native staff) y 132.388 miembros (communicants) para 334 misiones (residence stations). Aunque no son elevadas, las cifras tienen que reducirse aún más ya que se engloba dentro de ese número «all the West Indies», con fuerte componente protestante. Según Latourette, tan tarde como en vísperas de la Primera Guerra mundial, si nos centrásemos en Latinoamérica, «el total de sus adeptos apenas asc[endería] a los 100.000, número muy inferior al logrado por otros misioneros en las Indias occidentales o en las Guayanas entre gentes de color [...]»[24]. Para México se habla de 15.000 protestantes en 1885 y 22.369 en 1905. Y ya hemos visto que es uno de los países en que se instalan más sociedades, es fronterizo con Norteamérica, la potencia evangelizadora por excelencia, y está favorecido por el gobierno, también por el de Porfirio Díaz. Cabría concluir que, para fines del XIX, puede suscribirse la opinión de Lynch, quien considera el protestantismo como un «fenómeno raro y exótico en América Latina»[25].

Zonas de penetración protestante

Si el protestantismo en América Latina en el XIX puede efectivamente calificarse de exótico es debido a una serie de características que encontramos prácticamente en todos los países, incluso en aquéllos de mayor implantación. En primer lugar es extranjero, hasta el extremo de que en algunos casos ni siquiera intenta trabajar con nativos limitándose a atender a los connacionales. En segundo lugar tiene una actuación muy próxima al poder político local, muchas veces personalizado en caudillos de orden y progreso, que en ocasiones financian sus primeros pasos en los distintos países. Pero, dado que muchos de estos políticos lo apoyan para golpear a la Iglesia, aparece una tercera característica del protestantismo latinoamericano que es su anticatolicismo beligerante, perfectamente correspondido por el antiprotestantismo católico, muchas veces violento, especialmente a nivel popular. Estas características, de algún modo, son también indicadores de las zonas de

[24] *Apud* Damboriena 1962, p. 23.

[25] Lynch 1991, p. 91.

penetración protestante: está más presente cuanto mayor sea la influencia extranjera —especialmente norteamericana— o más radicales sean los gobiernos —y más belicosos contra la Iglesia—, aunque esto no siempre supone una respuesta positiva por parte de alguna confesión protestante, como le sucede a Guzmán Blanco en Venezuela.

La zona de mayor presencia protestante, como se deduce del número de adeptos y grupos misionales trabajando en el país es México. Una primera causa elemental es la proximidad geográfica a los Estados Unidos, y así se reconoce también en Roma:

> [Resulta muy preocupante] el progreso, no indiferente, que hace cada día el protestantismo, especialmente en los estados del Norte, en la zona de frontera. La proximidad de la gran república septentrional, la facilidad de las relaciones, el continuo comercio, y, puede también afirmarse, el estímulo oculto del gobierno limítrofe [—los Estados Unidos—] llevan cada vez más a los mexicanos de aquellas regiones a la aceptación de los usos y las inclinaciones de sus poderosos vecinos, los cuales aprovechan para introducir con el oro la religión anglicana y todas las demás sectas protestantes [26].

Lógicamente, parte de las presiones americanas iban encaminadas, como de costumbre, a defender los intereses de sus ciudadanos en América Latina, pero en el caso mexicano se da una fuerte interrelación de tipo personal entre los intereses americanos y los de las autoridades mexicanas, también durante el porfiriato. Crivelli, al hablar del tema, recoge como síntesis del apoyo gubernamental al protestantismo el índice de un conocido libro, de Planchet, *La intervención protestante en México y Sur América*. El capítulo sobre el porfiriato trata de: «El protestantismo bajo la administración de Porfirio Díaz. Las escuelas oficiales confiadas a ministros protestantes. Protestantes nombrados gobernadores de Estados. Participación oficial de los funcionarios públicos a cultos protestantes. Los protestantes exentos de las leyes de Reforma sobre confiscación de bienes raíces poseídos por asociaciones religiosas» [27]. Efectivamente, en el entorno tan rico y complejo de las relaciones personales de Porfirio Díaz aparecen protestantes america-

[26] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 147-138 (México).
[27] *Apud* Crivelli 1931, p. 51.

nos, algunos de especial importancia. El más importante era probablemente John W. Butler, hijo del fundador del metodismo en México y hermano de E. C. Butler, miembro de la representación estadounidense en la ciudad de México. Será precisamente Butler quien, en 1895, propicie una entrevista entre Díaz y el obispo protestante J. P. Newman. Éste fue además especialmente bien acogido, ya que era amigo del general norteamericano Ulises Grant, al que Díaz admiraba y con el que había tenido relación en la época en que Grant se había dedicado a los negocios ferroviarios [28]. La relación Estados Unidos-gobierno mexicano a favor del protestantismo se estrecha aún más si tenemos en cuenta que uno de los principales valedores de los protestantes en el gobierno de Díaz era Matías Romero, que había sido varios años embajador mexicano en Estados Unidos [29].

La peculiar posición pacificadora de Díaz se manifestaba también para evitar, en la medida de lo posible, los ataques a los protestantes —misioneros y conversos— que en ocasiones estallaban con la característica violencia local. En 1878 un pastor de nacionalidad norteamericana acudió a Díaz buscando protección para sus actividades apostólicas. El motivo era bastante trágico. Una población de mayoría protestante, Aztalá, en el Estado de Puebla, había sido atacado por los vecinos de los pueblos limítrofes, con sus autoridades al frente. La refriega se había saldado con un balance de veintisiete protestantes muertos. Como era habitual en los visitantes de Díaz, éste había escuchado atentamente y prometido la protección oficial [30]. Efectivamente, esa protección existía. Periódicamente los gobernadores locales respondían a las circulares del gobierno central asegurando, como hacía el de Tlaxcala en 1881, que pondrían todos los medios para evitar «ataques contra los que ejercían el culto religioso llamado Protestante» [31]. Sin embargo, la realidad era que los motines eran frecuentes. Quizá una muestra más de la fortaleza y apoyo popular del catolicismo mexicano. Cuando el gobierno cedió en la ciudad de Oaxaca la iglesia y el convento de los concepcionistas, que habían sido disueltos y sus bienes nacionalizados a dos pastores protestantes, se produjo un «motín de los vendedores del

[28] *Cfr.* Conger 1985, pp. 57-58.
[29] *Cfr.* Conger 1985, p. 62.
[30] *Cfr.* Conger 1985, p. 54.
[31] *Apud* Conger 1985, p. 66.

mercado, la expulsión de los pastores y la ocupación de los locales»[32]. La proximidad norteamericana y el apoyo gubernamental al protestantismo quedaban muy mediatizados, en el caso mexicano, por el rechazo popular. Aquí, al contrario de lo que veíamos en otros países, las autoridades locales se sentían más próximas a los sentimientos de los «irritados católicos» que de las indicaciones del gobierno central[33].

Otro territorio en que el protestantismo penetra, también de la mano de la política anticlerical del gobierno y de los Estados Unidos es Centroamérica. El punto de partida es Guatemala. Aquí, sin embargo, la llegada del primer misionero tiene un carácter que podíamos denominar político-familiar, muy propio de las pequeñas dictaduras anticlericales. La narración que hace Nelson —desde una óptica favorable al protestantismo— de la llegada del primer misionero evangélico es reflejo del personalismo caudillista del que ya hemos hablado:

> Sucedió que en aquella época una familia norteamericana, Cleaves, era dueña de la finca La Alameda en Chimaltenango. La señora de Cleaves era íntima amiga de la esposa de[l presidente liberal Rufino] Barrios. Un día (por el mes de octubre de 1881) almorzaba con la familia Barrios. Llegó a la casa el presidente amargado por los obstáculos que los clericales ponían a su programa de reforma. La señora de Cleaves le dijo que los guatemaltecos debían conocer otra forma de cristianismo aparte de la romana, y habló de la obra benéfica de las misiones evangélicas en México y Colombia. Estas palabras impresionaron hondamente al presidente [...]. Poco después el mismo Barrios se dirigió a Washington para dirimir un problema limítrofe entre México y Guatemala. Aprovechando la ocasión, él mismo animó a la junta misionera presbiteriana [la iglesia de la señora de Cleaves] a que iniciara obra en Guatemala. La junta resolvió enviar a Guatemala al reverendo Juan Hill, quien era candidato nombrado para ir a China. Ante la premura e insistencia de Barrios, Hill fue llevado en la comitiva presidencial y así acompañó a Barrios en su viaje de regreso a Guatemala. De modo que el presidente, de regreso a su tierra,

[32] Guerra 1988/I, p. 221.

[33] Conger recuerda que a pesar de la protección del gobierno «continuaron los motines y ataques. La cuidadosa vigilancia y el aprecio a la libertad de que se hacía gala en la sede gubernamental no siempre encontraba eco en las actuaciones de la policía o de las autoridades judiciales locales, muy alejadas de los centros de poder y mucho más próximas a sus enfurecidos vecinos católicos». (Conger 1985, p. 66).

llevaba no sólo un tratado con México sino también a un misionero evangélico [34].

La simbiosis gobierno-USA continúa en los primeros momentos de la misión: la escuela que abre Hill con el nombre de «Colegio Americano», donde enseñaban en inglés tres misioneras norteamericanas, tiene su sede también en una casa del propio Presidente [35] y el primer templo presbiteriano se inaugura en 1888 «ante la presencia de altos funcionarios de la embajada de Estados Unidos» [36].

Quizá por ese fuerte carácter político y extranjero del fenómeno, los resultados de la misión de Hill fueron muy escasos. También, según se informa a Roma haciendo el balance de casi veinte años de libertad religiosa porque

> la *libertad de cultos* fue legalizada sin necesidad ya que toda la población es católica, si dejamos aparte algunos forasteros comerciantes o artesanos que generalmente no se preocupan de ninguna religión; de ahí los resultados: una sola capilla evangélica protestante, con poquísimos asistentes [37].

El sucesor de Hill, Eduardo Haymaker, con experiencia evangelizadora en México es quien consigue sentar las bases de un cierto desarrollo, dándole un carácter más local, haciendo gratuito el colegio «para ricos» fundado por Hill e iniciando la propaganda impresa [38].

A Costa Rica llegan presbiterianos en 1891. Viajan por todo el país y en 1900 «habían bautizado 190 creyentes [...] organizado cuatro iglesias y formado un grupo notable de evangelistas y líderes nacionales» [39].

Los comienzos guatemaltecos, aunque pobres, sirvieron para que se estableciese un grupo misional específico interdenominacional: la Misión Centroamericana, que desde 1890 hasta fin de siglo había colocado misioneros en todos los países de ese ámbito geográfico [40]. Llegan

[34] Nelson 1985, p. 350.
[35] Nelson 1985, p. 351.
[36] Bendaña 1985, p. 298.
[37] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 113 (Guatemala).
[38] Nelson 1985, p. 351.
[39] Nelson 1985, p. 352.
[40] Pike 1977, p. 323.

en 1896 a Honduras, donde consiguen 295 creyentes bautizados a fin de siglo[41]. Con la experiencia hondureña uno de ellos lleva la Misión Centroamericana a Guatemala en 1899. Poco antes, en 1894 había llegado a El Salvador, aunque el verdadero impulso se lo da, una vez más, un misionero con experiencia evangelizadora en México, donde había trabajado durante 24 años[42]. En 1897 llega Robert Bender, que misionará en el país durante cincuenta años, hasta ser conocido en su iglesia como «el amante apóstol de El Salvador». Con todo, en 1900 sólo hay 32 creyentes bautizados[43]. La Misión Centroamericana llegará por último a Nicaragua en 1900, abriéndose paso muy trabajosamente. Los países centroamericanos con más población protestante, aunque no autóctona eran probablemente Costa Rica y Panamá. Panamá en el XIX estaba aún vinculado a Colombia, aunque se independizaría en 1903, tras el golpe de estado apoyado por Estados Unidos. De hecho, la afluencia de los norteamericanos era grande desde hacía medio siglo. De esa nacionalidad era la compañía ferroviaria del istmo, que había construido ya en 1864 una iglesia protestante. En Costa Rica había en 1892 más de 2.000 protestantes, y los capuchinos que llegaron en 1878 a Puerto Limón «descubrieron que allí había más protestantes que católicos y que no había siquiera una ermita católica»[44]. Antes de fin de siglo había ya organizadas iglesias bautistas y metodistas. Este desarrollo no se debía, con todo, a una implantación local sino que estaba destinada a centenares de negros antillanos, sobre todo de Jamaica, llevados para desarrollar los duros trabajos que suponían las obras públicas —ferrocarril y después canal— que se desarrollaban en territorios de alta mortalidad, especialmente para los blancos. Casi todos los negros jamaicanos eran protestantes, ya que Inglaterra había prohibido el catolicismo en la isla en 1655, tras conquistarla[45].

También en Colombia los inicios del protestantismo tienen que ver con los norteamericanos, aunque en este país hubo un fuerte rechazo «por la actuación estadounidense en la zona del propuesto canal de Panamá»[46]. Con todo, en Barranquilla en 1890 se establece el típico co-

[41] Nelson 1985, p. 352.
[42] Nelson 1985, p. 352.
[43] Nelson 1985, p. 353.
[44] Nelson 1985, p. 279.
[45] *Cfr.* Nelson 1985, pp. 278-279.
[46] Sinclair 81, p. 506.

legio americano para varones, seguido años después del de señoritas y «algunos misioneros actuaban de vez en cuando como cónsules ad honorem cuando el cónsul oficial tomaba vacaciones»[47]. En Medellín —aunque quizá sea casual—, «la obra se inició en 1889 en una casa alquilada al señor Pedro Herrera, hijo de un expresidente colombiano»[48]. Con todo, no es la única vinculación del protestantismo colombiano con la política local. Los primeros protestantes llegaron al país con la legión británica. Entre ellos, el coronel Fraser

> héroe de la legión y más tarde ministro de la guerra, [que] era un escocés de formación puritana. Él escribió a la Iglesia de Escocia solicitando misioneros para Colombia. Como no fue posible encontrar un pastor escocés, la solicitud fue encomendada [...] a la Iglesia presbiteriana en los Estados Unidos de América. El coronel Fraser se casó con una nieta del general Santander y formó un hogar protestante, radicándose en Bucaramanga[49].

La hija del coronel Fraser será quien invite a instalarse en Bucaramanga a los Pratt, iniciadores de la propaganda escrita protestante en el país, con *La Prensa Evangélica* y la «versión moderna» de la biblia en castellano que apareció en 1893[50].

Colombia estará relacionada con el protestantismo venezolano, ya que una de las familias más conocidas del evangelismo venezolano, la de Heraclio Osuna, exiliada algunos años en Colombia, había sido convertida allí por Henry Pratt. Los Osuna regresan a Venezuela hacia 1885 y fundan el «colegio americano» de Caracas en 1896[51]. En general, el protestantismo no tendrá demasiado éxito en el país. Ni siquiera tuvo éxito la oferta que Guzmán Blanco hizo en 1873 «a cualquier grupo protestante [de] un templo católico confiscado en el centro de Caracas»[52]. La causa no parece haber sido la reacción católica sino más bien el desinterés por la religión propia del país y las dificultades sociales y económicas de fin de siglo. Alguna congregación medianamente

[47] Sinclair 81, p. 506.
[48] Sinclair 81, p. 506.
[49] Sinclair 81, p. 501.
[50] *Cfr.* Sinclair 81, p. 505.
[51] Sinclair 81, p. 508.
[52] Sinclair 81, p. 509.

organizada, como la que construyó la capilla de «El Redentor», a pocos metros de la catedral, vio disminuir sus escasos efectivos con la emigración de miembros a Trinidad, Puerto Rico y Cuba —ya en manos americanas— «por razón de las pésimas condiciones de la economía y la política en Venezuela»[53]. Ese desinterés de la población parece reflejarse en una de las recomendaciones del episcopado venezolano en 1904, que llama

> muy particularmente la atención a los dueños de casas que las alquilan para que en ellas se establezcan capillas o centros de enseñanza protestantes. Tengan en cuenta que ésa es una de las maneras más eficaces de favorecer la herejía y que la ganancia pecuniaria que así obtengan no les servirá sino de más terrible cargo por su conducta ante el tribunal de Dios[54].

Otro país en el que parece darse impulso oficial —desde el poder— al protestantismo es Haití. Un informe vaticano de 1894 —aunque referido a datos de los años ochenta— indicaba que

> el protestantismo hace esfuerzos inauditos para difundirse, protegido por el Gobierno. El presidente de la República, un día, encomiando las «generosas» actuaciones de los protestantes, dijo que un quinto de la población lo era. Pero el arzobispo Gilloux, con datos oficiales en un opúsculo publicado en 1880 demostró que de hecho no había más de dos mil protestantes en todo el territorio del Estado[55].

El número siguió creciendo hasta final de siglo.

Dos zonas de claro apoyo oficial evidente son Cuba y Puerto Rico, a partir de 1898. En Puerto Rico, tras la expulsión de España, se desarrolla una prensa de fuerte oposición al catolicismo, de la mano de periódicos como *La Democracia*, que presentaba a la Iglesia como «un obstáculo para el progreso social de nuestro siglo» o *San Juan News*, «que favoreció fuertemente al protestantismo y criticó las posturas católicas»[56]. En cambio, la ausencia de apoyo oficial —cuando no el re-

[53] *Cfr.* Sinclair 81, pp. 509-510.
[54] *Instrucción* 1904, p. 41.
[55] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 124-125 (Haití).
[56] Berbusse 1963, p. 296.

chazo— hacía muy difícil la difusión de los cultos protestantes. Un área resistente a la penetración protestante era la de los países andinos de Perú, Ecuador y Bolivia. En todos la ley protegía el catolicismo y las reacciones del clero y pueblo frente a la propaganda eran decididas. En Bolivia los pocos vendedores de biblias que visitaron el país no parece que consiguiesen vender más de 8.000 biblias, desde la independencia hasta 1899[57]. Además, no eran raras las agitaciones del pueblo —más o menos incitado por el clero— contra los difusores bíblicos, llegando incluso a matar a uno de ellos[58]. Coincide la opinión de Kuhl con los informes que llegaban a Roma: «afortunadamente —se dice hablando del tema— la índole del pueblo es buena a pesar de la gran ignorancia en la que se le ha dejado, y el protestantismo no consigue introducirse»[59].

La actitud en Perú, de la que hemos hablado al tratar el caso Penzotti, es similar, con fuerte resistencia del clero a la penetración protestante, poco apoyo oficial —influido en parte por las presiones norteamericanas— y violentas reacciones populares. En general puede decirse que la penetración protestante en Perú tuvo mucho que ver con la gran abundancia de extranjeros, que trabajaban en los ferrocarriles, en las minas y negocios de guano, plata, azúcar y lana: «los misioneros protestantes llegaron para oficiar entre los cientos, quizá miles, de sus connacionales que vivían en los puertos y en las proximidades de las islas de guano»[60]. Mientras se mueven en esos límites no parece que se diesen problemas: ya en 1844 el presidente Agustín Gamarra había autorizado la celebración de los oficios religiosos y la fundación de escuelas para la comunidad angloparlante de Lima. Tan tarde como en 1888 «el único predicador protestante que había en Perú se dedicaba exclusivamente a la comunidad de lengua inglesa en la capital de la nación»[61]. Eso mismo hace Penzotti inicialmente. Las agitaciones populares y clericales surgen cuando traspase esos límites, con las consecuencias que ya hemos indicado.

[57] Kuhl 1982, pp. 464-465.
[58] Kuhl 1982, p. 465.
[59] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 43 (Bolivia).
[60] Kuhl 1982, p. 466.
[61] Kuhl 1982, p. 466.

De los tres países andinos, Ecuador será el más estricto en el mantenimiento del catolicismo oficial y la prohibición del culto no católico. Entre 1824 y 1896 «la intolerancia oficial y la hostilidad popular contra el protestantismo hicieron que los difusores bíblicos no llegaran ni a vender 2.000 biblias en esos 74 años»[62]. Tan tarde como en 1890 algunos vendedores lograron salvar su mercancía de la confiscación mediante la fuga. Como hemos visto, la situación cambia con la revolución liberal que lleva a Eloy Alfaro al poder, pero los logros protestantes en el Ecuador decimonónico pueden considerarse inexistentes.

En Brasil, a pesar de la libertad de cultos de la última década del siglo, no hay una especial expansión protestante. De hecho, existía ya una cierta tradición, especialmente entre grupos de inmigrantes alemanes, que contaban con pastores inicialmente financiados por el gobierno. Pronto surgieron asociaciones como la «Deutscher Verein zur Pastoral aktion in Brasilien», o Asociación alemana para la pastoral en Brasil. Desde 1870 la «Altpreussische Union» (Unión de la vieja Prusia) sostenía económicamente la fe de sus connacionales[63]. Junto a los pastores alemanes trabajaron también los americanos. La peculiaridad brasileña la da el potente caudal inmigratorio de final de siglo que aumenta notablemente el número de protestantes, de origen extranjero aunque asentados definitivamente en el país.

Quizá valdría la pena señalar un último aspecto de la penetración protestante, propiamente misional que serían las misiones indias. Ahí sí podría hablarse de una cierta competencia entre las misiones católicas y las protestantes. Y quizá también de un apoyo oficial menos anticatólico del que hemos visto hasta ahora, ya que los países tenían interés en que los misioneros —preferentemente católicos, pero también protestantes— abrieran brecha en los territorios indios.

La *Geography of Protestant Missions*, de 1901, analiza los logros en este campo. A partir de sus datos, Damboriena concluye que a final de siglo, en Brasil «los protestantes, a pesar de las simpatías mostradas por las autoridades gubernamentales habían hecho todavía muy poco con los aborígenes»[64], aunque en zonas alejadas trabaja la Evangelical Union of South America. La situación era parecida en la Pampa argentina y

[62] Kuhl 1982, p. 464.

[63] *Cfr.* Henkel 1990, p. 633.

[64] Damboriena 1962, p. 108.

entre los mapuches araucanos, aunque había grupos reducidos de la South American Missionary Society. Más reciente era la labor con quechuas en Perú y Bolivia, escasa entre los del primer país y mejor organizada entre los del segundo. Aquí se habían establecido varios grupos. La Bolivian Indian Mission tenía carácter especializado, aunque había otros grupos como la Peniel Hall Mission o la Evangelical Union. El grupo más activo parece ser la South American Missionary Society, anglicana, fundada por Allan Gardiner, con experiencia de misiones indias desde los años cincuenta. Sin embargo, quizá por la moderación propia del anglicanismo, más que implantar su iglesia, pretendían conseguir cambios en la vida y en las costumbres de los indígenas[65].

En cambio, una zona donde se dio un cierto desarrollo, como consecuencia de la destrucción del sistema misional católico, fue en los territorios de las antiguas reducciones del Paraguay. El cónsul general de Paraguay en Argentina escribía a Roma en 1892 pidiendo que se enviasen misioneros salesianos a su país. Entre otros argumentos, utilizaba el de la implantación protestante: «La sociedad Bíblica de Propaganda protestante ha establecido en el Chaco un centro de catequética metodista para los indios y no hay centro alguno católico que detenga tan funesta escuela»[66]. Para Roma, era claro que los protestantes intentaban penetrar en ese territorio «desde la supresión de la Compañía de Jesús y sus misiones»[67].

Aparición de las sectas paganas

Otro fenómeno religioso que se da a finales de siglo es el de las sectas. Las hay de distintos tipos: las tradicionales de tipo primitivo, conocidas y combatidas por la Iglesia desde hacía tiempo, las nuevas, pero parecidas a los fenómenos que podían darse en Europa entonces, como sucede con el espiritismo y las nuevas sectas de corte entre ancestral y sincrético, de características modernas en cuanto que tienen un líder carismático, que surgen bruscamente en algunos territorios como Brasil. No hay en cambio fenómenos sectarios surgidos del protestantismo, que

[65] Damboriena 1962, p. 107.
[66] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 176 (Paraguay).
[67] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 174 (Paraguay).

no aparecerán hasta el siglo siguiente. Y algunas surgidas del catolicismo, como la Iglesia de Jesús fundada en 1857 por diez clérigos mexicanos, que apoyaba la constitución nacional o la Iglesia Apostólica Mexicana, fundada por un párroco en Tamaulipas, carecen prácticamente de importancia[68].

El espiritismo aparece normalmente en las pastorales episcopales con las mismas frases prácticamente que en el resto de la Iglesia. Monseñor Herrera, en 1889 recuerda a sus diocesanos que

> la secta espiritista trabaja con ahínco para lograr prosélitos. En [Bogotá] y en algunas otras parroquias de nuestra diócesis se han establecido centros en los cuales se predica y propagan las doctrinas del espiritismo con gravísimo detrimento para muchas almas, y con escándalo de los fieles creyentes. Es notorio que la Iglesia católica ha condenado ya repetidas veces las doctrinas y prácticas diabólicas del espiritismo, como contrarias a las doctrinas reveladas por Dios. Los Prelados de esta Diócesis han hablado en diversas ocasiones contra la secta mencionada, y en particular lo hizo [...] don José Joaquín Isaza, nuestro predecesor [...][69].

Probablemente, si nos fijamos en la extensión, quizá sería el espiritismo la secta más difundida por Latinoamérica. Con todo, era un fenómeno sin ninguna especificidad. Más originalidad tenían otras sectas, algunas nuevas que se dan hacia final de siglo, en las que se mezclan viejos ancestros paganos, formas espiritistas y tradiciones —o formas— católicas. Lógicamente estas formas deformadas de religiosidad se dan en los grupos menos cristianizados. Para Chevalier, y ésta parece una opinión bastante probable, son precisamente las poblaciones de origen africano, las que suelen estar menos cristianizadas y mucho menos apegadas al clero católico que los indios y mestizos. «Pero los negros también son religiosos a su manera, con ceremonias *sui generis* y prácticas muy particulares [...] que se pueden observar en núcleos de población predominantemente africana de las Caribes o del Brasil ecuatorial o tropical»[70]. Esta tipología se aproxima a los núcleos en que se dan fenómenos sectarios a fines de siglo, como son Haití y Brasil.

[68] Referencias en Henkel 1990, p. 493.
[69] Herrera 1989, p. 117.
[70] Chevalier 1979, p. 343.

En Haití existía tradicionalmente el culto semipagano del Vaudou o vudú, bastante extendido entre la población y muy combatido por la Iglesia, que nunca admitió ninguna posible asimilación de las prácticas vudúes con la religiosidad popular. A final del siglo se lanzó una fuerte campaña, casi nacional por el obispo de Cabo Haití y administrador de Port-de-Paix, monseñor Kersuzan. En 1897 fundó la Liga contra el Vaudou, en la que fue secundado por eclesiásticos y algunos laicos.

> La Liga exigía de esos adherentes que luchasen contra el Vaudou con todos los medios a disposición de ellos. Conferencias populares organizadas hasta en los caseríos y pronunciadas en lenguaje popular, aclararon a las poblaciones la vacuidad de tan vergonzosa práctica. Para luchar contra las distracciones equívocas, organizadas por los partidarios del Vaudou, la Liga emprendió la organización de distracciones cristianas. Reclamó la aplicación de los castigos previstos por la ley toda vez que un mago se entregaba a la práctica del sacrificio Vaudou. A los fieles culpables de las prácticas odiosas se les imponían sanciones espirituales [71].

La Liga sirvió para alertar a los fieles, especialmente a los mejor formados, sobre la necesidad de oponerse decididamente a tales manifestaciones de culto pagano, ya que de eso se trataba y no de meras manifestaciones supersticiosas populares, llegando a ser calificada por el obispo como «religión del demonio». A pesar de todo, y quizá como era de esperar, los resultados tardaron mucho en manifestarse, ya que el pueblo no secundó en los primeros momentos el entusiasmo antivudú del obispo y los católicos más selectos de su entorno. Sin embargo, años más tarde, ya bien entrado el siglo XX sí parece haberse dado ese rechazo popular, que los estudiosos del tema consideran «indiscutiblemente fruto de [la] campaña de la Liga» [72].

La resistencia popular a la desaparición del vudú es consecuencia del carácter pagano de la población, incluso de los bautizados, en parte por escasez de sacerdotes que pudiesen dar formación al pueblo, en parte por la fuerza que tenía entre la población negra ese tipo de cultos ancestrales. En 1890, el mismo monseñor Kersuzan, en una estancia en

[71] Pattee 1951, Haití, pp. 266-267.
[72] Pattee 1951, Haití, p. 267.

Roma consulta a la Santa Sede sobre la posibilidad de que la mitad del dinero recaudado en Haití para las misiones —a través de la Obra de Propagación de la Fe— se utilizase en evangelizar no a los paganos africanos sino a los haitianos, ya que —argumentaba— «nuestras poblaciones, aunque bautizadas, son prácticamente paganas»[73]. Una de esas formas de paganismo, que aparece con frecuencia en los informes que los obispos y representantes diplomáticos enviaban a la Santa Sede en esos años era un extraño culto llamado «Fantoux». De Milia, delegado apostólico, informaba que «entre aquellos que viv[ía]n aún como salvajes en las selvas de Haití, reina[ba] el 'Fantoux', o sea la adoración de la serpiente, y el uso de sacrificios humanos, especialmente de niños»[74]. Otros informes anónimos, llegados a Roma a través de la Congregación de Propaganda fide, desarrollaban más sus características. Se trataba de

> una secta idólatra, que promovía un culto denominado «Fantoux». Al parecer tales paganos eran unos veinte mil y adora[ba]n públicamente una serpiente, entre las imágenes de la Virgen Santísima y de los Santos. Se cre[ía] introducido por algún egipcio llegado a Haití y se enc[ontraba] bastante difundido en los poblados semibárbaros, de los que llegaban noticias terroríficas, llegando a decirse que tales paganos eran antropófagos[75].

La Santa Sede había solicitado más información, aunque sin resultado aún a mediados de los noventa. Con todo, la presencia de sectas semipaganas, más o menos sincretistas en Haití, fuese o no el Fantoux algo diverso del Voudou, cosa que no resulta clara, era una realidad preocupante dentro de la ya difícil situación de la iglesia en la «república negra».

El otro territorio donde se daban también sectas de carácter sincretista, era Brasil. Desde tiempo atrás existían sectas que mezclaban el espiritismo con el catolicismo, pero claramente al margen de la Iglesia.

> Los antropólogos dicen que se trata de un ejemplo de sincretismo, o incluso de africanización de la religión brasileña, aunque lo que pre-

[73] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 77 (Haití) 1890.
[74] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 84 (Haití) 1890.
[75] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 125 (Haití).

senciaba la Iglesia era la formación de un sistema religioso diferente, fuera del catolicismo, entre unas gentes que, para empezar, se habían convertido al cristianismo sólo superficialmente [76].

De todos modos, las sectas nuevas que aparecen en Brasil, tienen un carácter más católico y adoptan formas de mesianismo, con líderes locales con fuerte apoyo popular y tendencia a la acción político-religiosa. Suelen mencionarse dos movimientos de este tipo, más o en competencia con el catolicismo, aunque surgidos de él. Uno es el que encabezó el sacerdote Cícero Romïo Batista, en el pueblo de Joaseiro. Lleno de entusiasmo apostólico —era uno de los primeros resultados de la renovación del clero brasileño— se vinculó estrechamente a grupos de beatos y beatas laicos, muy extendidos por el noroeste. En 1889 al dar la comunión a una beata la forma se transformó en sangre. Se empezó a hablar de un milagro, y se multiplicaron las peregrinaciones y un culto prohibido por los obispos, que suspendieron al sacerdote. Roma —a donde apelaron los seguidores del expárroco— rechazó también el milagro, en 1894. A partir de ese momento, Cícero Batista se alió con los poderes locales, estableció Joaseiro como ciudad santa y terminó convirtiéndose, en las primeras décadas del siglo, en un movimiento religioso-político, con una fuerte impronta temporalista [77].

El otro movimiento que «en la década de los ochenta alcanzó proporciones inquietantes en las áridas regiones del *sertão* (interior), en el nordeste [fue el] dirigido por Antonio Maciel, el 'Conselheiro' (consejero)» [78]. Antonio Maciel era un laico, pero pertenecía al movimiento de beatos, colaboraba con la Iglesia activamente e inicialmente parece haber sido aceptado por el clero, llegando incluso a permitirle algunos sacerdotes que predicase en sus iglesias, cosa desautorizada por el arzobispo de Bahía. Sus predicaciones parecen haber tenido desde el principio matices político-religiosos: rechazaba la separación de la Iglesia y el Estado y criticaba fuertemente las medidas secularizadoras de la re-

[76] Lynch 1991, pp. 88-89.

[77] Los dos casos, en Lynch 1991, pp. 89-90, donde sigue a Ralph della Cava, «Brazilian messianism and national institutions: a reappraisal of Canudos and Joaseiro», en *Hispanic American Historical Review*, 48 (1968), p. 407 y ss.

[78] Pike 1977, p. 335.

cién implantada república. Bien porque el gobierno presionase a los obispos para que lo desautorizasen, consiguiendo sustraerles su base religiosa [79], bien porque empezase a predicar doctrinas claramente heréticas, que provocaron su excomunión [80], lo cierto es que a partir de 1893 organizó a su alrededor un grupo, al que, apoyándose en su carisma religioso predicó la oposición al gobierno, especialmente en asuntos fiscales, llegando a tener escaramuzas con la policía. Establecido en su «ciudad santa» de Canudos,

> el Consejero, pálido y demacrado, siguió siendo para muchos *sertaneios* el «gran jefe» religioso. En 1896 el gobierno envió un destacamento de unos 6.000 soldados, que sofocaron el movimiento sitiando al Consejero en su campo de Canudos, donde lo mataron con muchos de sus partidarios. No se dio a conocer la cifra de muertos [81].

Podría quizá considerarse este grupo como un movimiento semisectario, de orígenes místicos mezclados con intereses políticos provocados por la crisis social y económica del nordeste brasileño, más que una secta propiamente dicha. De todos modos, es quizá la más conocida de la última década del siglo y llegó a contar con miles de partidarios.

Masonería y religión

La masonería aparece constantemente en la documentación religiosa de la época, con mucha más fuerza en América que en Europa. Los obispos, los laicos, los representantes pontificios hablan continuamente del poder de la masonería en las repúblicas americanas, especialmente en el ámbito político. Así, en 1870 se afirmaba como dato seguro que «todos los Senadores [de Santo Domingo] excepto uno forma[ba]n parte [de la masonería]» [82]. Partiendo de esos datos, era fácil interpretar

[79] Según Lynch 1991, p. 89.

[80] Es la postura de Pike 1977, p. 335.

[81] Pike 1977, p. 335. Según Lynch 1991, p. 89, la destrucción de Canudos fue en 1897.

[82] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 546 (Santo Domingo), 1870.

gran parte de la legislación anticlerical como ataque masónico a la Iglesia. Y en parte parece ser así, ya que el carácter anticatólico de la masonería crece fuertemente en la segunda mitad del siglo. Esa influencia de las logias en los asuntos políticos no se consideraba como algo vinculado a situaciones de persecución abierta, ni tenía tampoco relación con el republicanismo. Podía darse —y así se denunciaba a Roma— en naciones de catolicismo oficial. El caso más claro era el Brasil imperial.

Unida a la política estaba la influencia masónica en el ámbito cultural o educativo, muy politizada en las décadas en que empezaban a despegar los sistemas educativos nacionales. Sarmiento, el gran reformador de la educación pública argentina, llegó a ser gran maestre de la masonería en su país. Ni siquiera los cuadros eclesiásticos escapaban a su influjo. Con más o menos rigor muchos datos recogen nombres de sacerdotes masones, y no como meros simpatizantes, ya que en algún caso eran clérigos los fundadores de alguna masonería nacional. Lo cual no era obstáculo para que aspirasen al episcopado. De todos modos, comportamientos tan llamativos van desapareciendo conforme nos acercamos al final del siglo y, sobre todo, conforme la Iglesia va poniendo en marcha la reforma del clero. A pesar de todo, tales actitudes no desaparecerán del todo, sobre todo en el clero viejo. Esa confusa relación entre catolicismo y masonería —hay numerosos masones católicos o numerosos católicos, incluso clérigos, masones— es quizá una de las características más sorprendentes del fenómeno, sobre todo en algunas repúblicas. Tanto que resultaba una situación incomprensible para eclesiásticos europeos. También en un informe a la Santa Sede sobre la situación religiosa en Santo Domingo se decía que el clero local

> había adoptado el principio del *indiferentismo y la tolerancia* [...] por lo que admit[ían] a la Confesión tanto al excomulgado como al fiel, al masón como al católico, sin exigirle la retractación y el abandono de la Logia [...]. Y esto lo hac[ía]n, según ellos, para hacerse todo para todos, para atraer a todos [...]. Aquellos sacerdotes, especialmente extranjeros que no se adapta[ba]n a su tolerancia [eran] vistos con lástima, como ignorantes que no sab[ía]n distinguir los masones de buena fe, ni el estado del penitente, en una palabra, que no conoc[ía]n, que no se ha[bí]an hecho al país [83].

[83] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 552 (Santo Domingo) 1870.

Estas características un tanto peculiares de la masonería latinoamericana, apoyándonos en documentación eclesiástica local, son las que analizaremos con algún detalle, sin que sea una visión total. No entramos en su influencia real, ni en su carácter de cauce para nuevas formas de sociabilidad, que favorecieron la creación de una red de pensamiento y acción tendente a imponer en la sociedad nuevos valores. Acción que se desarrolló no sólo en las logias sino —y mucho— en la prensa y en la enseñanza superior. Guerra, refiriéndose a México, una de las sociedades más articuladas de América, destaca que la masonería desarrolló funciones sociales para las que fue más un cauce que un motor:

> No hay que decir que cuando hablamos de logias no nos referimos a una entidad única, con un centro directivo único y con múltiples tentáculos que conspira en la oscuridad, según un plan preestablecido, para dominar a una sociedad ingenua y desarmada. Hablamos aquí de un nuevo modo de organización, de una sociabilidad nueva, de la elaboración de una ideología política y no de un partido, puesto que las divisiones entre las logias rivales son uno de los principales rasos de la historia mexicana. Las diferentes obediencias masónicas son tendencias de un mismo medio político, el de las elites ganadas por la ideología moderna, pero divididas en lo que respecta a la elección de los hombres y a las consecuencias que se desprenden de unos principios teóricos que todos comparten [84].

La reflexión de Guerra es importante tenerla presente. Efectivamente, parece darse una gran diferencia entre los distintos tipos de logias y de miembros. Si se da dentro del mismo país, mucho mayor es la diferencia de la masonería de las distintas repúblicas. Pero quizá, lo que interesa retener es la idea de que —a veces sin entenderlo del todo los propios miembros de las logias, en países muy elementales, con una masonería también elemental— hay un fondo de pensamiento común que se traduce en el deseo de alumbrar una sociedad nueva. Y eso se va realizando poco a poco mediante influencia política, periodística y cultural. De todos estos modos de influir la masonería en la creación

[84] Guerra 1988/I, p. 168

de una mentalidad político-social distinta de la que podían querer los católicos conocemos aún poco. En el terreno político haría falta conocer —con datos fehacientes— el peso de los políticos masones, aunque es quizá el terreno en el que su influencia resulta más evidente, también entre los hombres del siglo pasado. Existen listas «en general seguras»[85] que confirman la importancia del elemento masónico entre los políticos americanos del XIX, algo mencionado constantemente en la documentación político-religiosa de la época, aunque sin demasiada precisión. En algunos casos, llega a resultar sorprendente la cantidad de masones y su papel en el desarrollo de los acontecimientos políticos. Tal es el caso de Cuba, antes de 1898, donde los masones jugaron un importante papel en la independencia de la isla. La Habana, según Sánchez Ferré, contaba en 1880 con «más de 58 logias afiliadas a La Gran Logia Colón, mientras que el conjunto de la isla podría contar con unos 6.000 masones en 1884»[86]. Es decir, había más masones en Cuba antes de la independencia que en España en la II República, siendo así que en España llegaron a ser el 39 % de los diputados a las Cortes Constituyentes[87]. Si los datos son más o menos exactos, la influencia masónica en la política cubana de fin de siglo tuvo que ser definitiva. Desde luego, Martín de Herrera, trasladado de la Isla al arzobispado de Santiago de Compostela, se asombraba de la libertad de que gozaba la masonería, prediciendo que la historia de Cuba en el futuro quedaría marcada por esa influencia[88].

El ámbito periodístico fue otro campo de acción favorito de las logias. Y esto hay que relacionarlo con los esfuerzos de la Iglesia finisecular para conseguir el lanzamiento de la prensa católica. Lo que se estaba librando era una lucha para influir en la opinión. Ciertamente es una opinión muy reducida aún en cuanto al número de opinantes, pero será la que refleje —y difunda— un imaginario social que se ajusta o

[85] Guerra 1988/I, p. 166.

[86] *Cfr.* Pere Sánchez Ferré, *La maçoneria catalana i el conflicte colonial cubà al darrer terç del segle XIX,* en Ieres. Jornadas d'Estudis Catalano-Americans, Barcelona, Treball Grafics, 1985, pp. 241-245, *apud* Maza 1986, pp. 77 y 89.

[87] El dato es de José Antonio Ferrer Benimelli, «La masonería y la Constitución de 1931», en *Cuadernos de Investigación Histórica*, 5 (1981), *apud* por Guerra 1988/I, p. 166.

[88] *Cfr.* Maza 1986, p. 98.

se aleja de los valores católicos. El nuevo imaginario social —o el nuevo modo de pensar que se quiere imponer— se da primero

> en las logias pero, a medida que el número de iniciados aumenta otros medios lo transmiten, sobre todo la prensa [...] de «opinión» [...]; prensa evidentemente ultraminoritaria, con una tirada, todo lo más, de algunos miles de ejemplares, y sin duda frecuentemente prolongación de las sociedades [89].

Pero también la prensa como medio de manifestar su existencia y actividades. Los nuevos emigrantes llegados a final de siglo a Guatemala, muchos de los cuales «juntamente con sectores emergentes de la burguesía liberal se afiliaron a la masonería como un canal de ascenso social», utilizaban el periódico mercantil *La Estrella de Guatemala* para informar de actividades organizadas por las logias del rito de York [90]. Una prueba de la capacidad de la masonería —en un sentido amplio— para crear opinión, puede ofrecerla un informe sobre Haití de 1890 donde se afirma que se

> da[ba] a entender a los pobres haitianos que la masonería los ha[bía] civilizado y hecho libres; y que sin ella volverían otra vez a la esclavitud. Hasta el punto que result[ab]a difícil encontrar alguien que s[upiese] leer que no est[uviese] afiliado a la secta [91].

Lógicamente hay que rebajar estas afirmaciones un tanto escandalizadas propias de eclesiásticos extranjeros, que se desconcertaban ante la situación de su nuevo país, pero parece indudable la fuerza que ese «imaginario social» podía alcanzar cuando se dice que toda la sociedad —la sociedad que lee— piensa así.

Otro terreno de influencia masónica son los centros de enseñanza. No sólo por los contenidos educativos, sino, desde un punto de vista sociológico porque ahí es donde se vinculan las nuevas elites culturales, hasta formar un grupo compacto ideológico gracias a su pertenencia a

[89] Guerra 1988/I, p. 167.
[90] Bendaña 1985, p. 298.
[91] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 688 (Haití) 1890.

las logias organizadas en esos centros de enseñanza. En concreto, parecen haber tenido un papel muy destacado los institutos y escuelas normales de que ya hemos hablado al tratar de la educación. En México,

> estos centros parecen, muy frecuentemente, poseer logias masónicas entre los profesores, a las que se incorpora una parte de los estudiantes, como Juárez o Porfirio Díaz en Oaxaca. En tanto que no se haga una historia de estos institutos y de la masonería, no podemos formular [...] más que hipótesis [...] para mostrar su papel en la difusión de la ideología liberal [92].

Como en tantos otros terrenos, faltan quizá aún estudios de base que nos permitan precisar —limitadamente, tratándose de algo tan impreciso— toda la influencia de la masonería en la formación de un pensamiento no popular —inicialmente— y no católico —más tardíamente— en América Latina. Aquí nos vamos a limitar a esbozar las peculiaridades de ese movimiento en relación con la Iglesia, tal y como se veía desde el ángulo católico. Pero sin perder de vista que su influencia era mayor. No en vano Chevalier, al insistir en la necesidad de estudiar la figura de los caudillos finiseculares, presenta a Guzmán Blanco en 1876 inaugurando «un suntuoso templo masónico (que existe todavía y atestigua un poder que habría que conocer mejor en todo el continente)» [93]. Desde luego, un poder que los hombres de Iglesia sentían como excesivamente pesado conforme avanzaba el siglo. Venezuela, en 1889, se presenta como «enteramente dominada por el liberalismo y la masonería» [94]. Las favorables elecciones de 1887 en San Salvador no traen la paz a la Iglesia porque «los ministros y oficiales del gobierno, en cualquier ramo de la administración pública están, en su mayoría, afiliados a la masonería, por lo que poco o nada se puede esperar en pro de la Iglesia, que será siempre perseguida» [95]. Un poder que en algunos casos —insistimos que habrá que reducir las afirmaciones, pero no eliminarlas— llega a producir sentimientos de impotencia en eclesiásticos celosos: en Santo Domingo

[92] Guerra 1988/I, pp. 167-168.
[93] Chevalier 1979, p. 287.
[94] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 843 (Venezuela) 1889.
[95] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 192 (El Salvador).

> ha[bía] pueblos que no t[enían] Iglesia, pero que si no t[enían] una logia la esta[ban], construyendo. En Santiago de los Caballeros ha[bía] tres iglesias arruinadas y no se enc[ontraba] dinero para repararlas; en cambio se gasta[ba] sin tasa para levantar un grandioso edificio, delante de la Iglesia principal, para uso de una logia masónica [96].

A pesar de todo, parte del éxito —incluso popularidad— de la masonería latinoamericana le venía en parte de su peculiar amalgama —al menos externa— con el catolicismo popular. En algunos países, desde luego, las formas externas conectaban muy bien con los gustos populares. En Santo Domingo no se la podía considerar como

> una sociedad secreta, sino pública. Públicos [eran] sus funcionarios, públicas sus insignias, públicas sus logias, siempre en aumento, públicas sus funciones y fiestas, en las que interv[enían] los funcionarios públicos, las bandas militares, ha[bía] fuegos artificiales y se dispara[ba]n cañonazos por orden del Gobierno. La Masonería amenaza[ba] con devorarlo todo. Su influencia e[ra] casi universal. No ha[bía] nada donde no h[ubiese] puesto la mano: en el gobierno, en los particulares, incluso en la Iglesia y no sólo de manera formal, sino también material. Se p[odía] decir —concluía el religioso que describía la situación— que la religión dominante en la capital de Santo Domingo e[ra] la masonería: ha[bía] suplantado ya al catolicismo [97].

Por supuesto, las logias masónicas solían reunirse en conventos, pero no en conventos abandonados o desamortizados por el gobierno, sino en conventos en uso: la de rito escocés se reunía en el de la Merced. De todos modos, lo más peculiar era que la masonería en cuanto tal participaba activamente en las funciones religiosas. La logia del convento de la Merced actuaba como si fuese una cofradía más: «de allí sal[ía] procesionalmente con la imagen del Bautista el día de Viernes Santo; [iban] los masones por parejas revestidos de sus grados con traje negro, cerrando el cortejo el gran oriente [sic], y de allí se dirig[ían] con todo el clero a la catedral, para la procesión del Santo Entierro» [98].

[96] AES, América, fas. 8, pos. 61, ff. 584-485 (Santo Domingo) 1870.
[97] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 579 (Santo Domingo) 1870.
[98] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 580 (Santo Domingo) 1870.

No era la única actividad religiosa de la logia. Además de contribuir proporcionalmente a los gastos generales de los cultos de Semana Santa, sufragaba por completo los de la función de la deposición de la cruz, «pagando incluso al vicario general los derechos de arancel, como si se tratase de un entierro de primera clase». Desde luego, no se trataba de algo excepcional, al menos en Santo Domingo. Lo mismo hacían «las demás logias, la Fe, la Esperanza, la Cuna de América, en la Catedral y en el Carmen contribuyendo a los gastos del culto para tapar la boca al clero y engañar mejor a la gente»[99].

Si en Santo Domingo las logias actuaban como cofradías, en otros países las cofradías estaban casi transmutadas en logias. El caso más conocido —probablemente también el más extendido— es el del Brasil, donde provocó lo que en la historiografía brasileña se conoce como cuestión religiosa. En síntesis, en 1873 los obispos Vital María Gonçalves de Oliveira —capuchino—, obispo de Olinda y Macedo Costa, obispo de Pará, intentan someter al control eclesiástico a las cofradías en las que había masones. En Pará son amonestadas cinco cofradías que se negaban a expulsar a los masones que las constituían. Eran asociaciones tan notorias como la Orden Tercera del Carmen, la Orden Tercera franciscana o las hermandades del Senhor dos Navegantes, dos Passos y del Santísimo Sacramento de Santa Ana[100]. Las cofradías no sólo rechazaron las amonestaciones sino que recurrieron al poder civil ante las decisiones de los obispos, inicialmente apoyadas por el papa. El emperador apoyó a las cofradías. Los obispos se resistieron, fueron juzgados y condenados. Pío IX tuvo que ceder y la opinión anticlerical consideró el suceso como un triunfo. Al margen de lo que supone de sometimiento de la Iglesia por el Estado y sin entrar en la cuestión de la importancia que la cuestión religiosa haya tenido en la caída de la monarquía, lo cierto es que los masones no perdieron su influencia en las cofradías de las que formaban parte. En 1890 la situación seguía básicamente igual. En la primera reunión de los obispos brasileños, tras la caída de la monarquía, el internuncio les recordaba que debían atender especialmente «a las cofradías laicas, desgraciadamente contaminadas hasta entonces de masonismo, las cuales habían sido, por eso mis-

[99] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 580 (Santo Domingo) 1870.
[100] Pires 1946, pp. 397-398.

mo, causa de escándalos y gravísimos desórdenes en el pasado»[101]. Pero estaban tan introducidos que no se veía más posibilidad que olvidarse de las cofradías existentes y empezar a fundar otras con miembros seguros y sometidas a la autoridad de la Iglesia.

Desde luego, la participación masónica en actos de culto no era exclusiva de Santo Domingo. A la muerte del presidente de Paraguay, se dice en 1877, se celebraron solemnes exequias fúnebres, sin que faltase la publicación «en los periódicos [de] la invitación oficial del gran consejo de la masonería para asistir a los funerales de su gran maestro»[102], cargo que efectivamente tenía el recién fallecido presidente.

No siempre eran tan naturales las relaciones entre masonería y culto católico. Había también actuaciones directamente publicitarias destinadas a presentar no sólo la idea de que los masones podían ser buenos católicos, sino que un buen católico no debía dejar de ser masón. Cuando el nuevo obispo, monseñor Thiel, llegó a su diócesis de Costa Rica tuvo que emprender una pequeña campaña para deshacer el error bastante extendido de que la masonería estaba aprobada por la Santa Sede. Más aún, «que el papa, así como varios cardenales y obispos eran masones, lo cual se probaba incluso mediante falsas fotografías»[103].

Desde luego, tal confusión, que se daba sobre todo en los países de Iglesia débil —desde luego no existía en México— no parece que fuese posible sin una cierta connivencia del clero. Testimonios de sacerdotes afiliados a la masonería hay muchos a finales del XIX; aunque parecen disminuir conforme avanzan los años noventa y la reforma del clero, tan estimulada desde Roma en esos años, empieza a tomar cuerpo. Uno de los primeros logros de monseñor Thiel en Costa Rica, según confesión propia, fue precisamente conseguir que los sacerdotes inscritos en la masonería se diesen de baja[104]. Pero otros muchos, en diversos países parecen haber manifestado una actitud más que tolerante. Hacia 1870, en Santo Domingo, una capilla dedicada a San Juan Bautista, costeada —como tantas funciones religiosas de este santo— por la logia local, había sido «bendecida por un sacerdote que portaba

[101] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 382 (Brasil) 1890.
[102] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 747 (Paraguay) 1877.
[103] AES, América, fas. 8, pos. 61, ff. 595-596 (Costa Rica) 1884.
[104] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 596 (Costa Rica) 1884.

las insignias de su grado ritual» en la masonería[105]. Desde luego, faltaban sacerdotes que oficiasen en entierros de masones impenitentes, si se tiene en cuenta que el propio vicario general de la diócesis había bendecido la primera piedra de la capilla mortuoria de «los hermanos masones» utilizando en la ceremonia «los mismos instrumentos que se utilizaban en las ceremonias de la logia»[106]. Aún en los años noventa, aunque ya no se actuase de manera tan manifiesta, se decía que el clero dominicano en las décadas anteriores «no ha[bía] negado su participación a la secta masónica [pero que en el presente seguían existiendo] gravísimas sospechas sobre sacerdotes aún vivos, y de los principales»[107]. En la Venezuela de los años ochenta, no sólo el bajo clero, sino incluso podía considerarse que los propios obispos habían tenido una cierta connivencia con los masones, al menos no se habían decidido a condenarlos mediante pastorales claras, lo que era una de las causas de la confusión existente. Tampoco en el terreno privado se actuaba, según algunos, con claridad. Una dificultad pastoral práctica era la absolución en la confesión de los masones sin necesidad de obligarlos a abandonar la logia y abjurar de sus errores. En 1889 el «archidiácono» de la catedral de Caracas informaba reservadamente a Roma que esa actitud tolerante existía porque los mismos obispos la apoyaban: él mismo «había recibido tales instrucciones cuando estaba al frente de una parroquia» años atrás y, en ese mismo año «ha[bía] causado grandísimo escándalo en Venezuela saber que el ilustrísimo señor arzobispo iba a Roma a pedir al santo padre la facultad de absolver a los masones sin que tuviesen que abandonar la secta»[108]. De todos modos, tal actitud de tolerancia con los masones era la que el pueblo —en algunos países— parecía esperar. Una de las actitudes que los fieles dominicanos no veían con agrado en los buenos sacerdotes era precisamente que fuesen rigurosos con los masones, o que consideraban como «falta de caridad». Más bien gustaba que el clero fuese tolerante, ya que los fieles sencillos llamaban a «la condescendencia con los masones 'caridad cristiana' y a los sacerdotes que la practicaban, como hombres 'de gran caridad', como 'ami-

[105] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 15-16.
[106] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 93 (Santo Domingo).
[107] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 623 (Santo Domingo).
[108] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 847 (Venezuela) 1889.

gos del pueblo'»[109]. Desde luego que por razones distintas, pero ni siquiera en México se había publicado en 1884 la encíclica *Humanum Genus*, de León XIII, contra la masonería, cosa aquí criticada por algunos católicos[110].

Con todo, la actitud del arzobispo Labastida puede considerarse más bien prudencia política que condescendencia. Y, por otra parte, son años ya tardíos, en los que la tolerancia empieza a desaparecer como consecuencia del esfuerzo de clarificación doctrinal, impulsado desde Roma, y de la postura cada vez más anticatólica de la masonería. Lo que resulta con todo llamativo es que las actitudes de tolerancia —incluso aunque se las pueda considerar muy suaves— se mantengan en las décadas finales del siglo en algunos de los países mencionados, como Venezuela, donde suele mencionarse que la Iglesia condena a los masones de una manera clara desde los años sesenta[111]. Desde luego, sí parece claro que, considerando el conjunto de países, los años finales del siglo presencian un esfuerzo de clarificación doctrinal por parte del episcopado. Un esfuerzo estimulado por la Santa Sede que procuraba adaptarse, con todo, a las circunstancias reales de cada nación. en Brasil, desde los años ochenta se actuaba contra las «cofradías infectadas de masonismo» de modo indirecto, pero claro. Un informe del internuncio en 1882 destacaba que la forma de clarificación tenía que ser práctica. No enfrentarse ni suspender canónicamente a las viejas cofradías, sino introducir en las nuevas que querían ser aprobadas «un artículo en éstos u otros términos equivalentes: 'No podrán formar parte los excomulgados, y los demás afiliados a las sectas secretas condenadas por la Santa Sede, especialmente la Masonería'»[112]. Algunos obispos habían empezado a practicarlo con éxito y sin oposición del gobierno. Al mismo tiempo, los

> obispos, párrocos y directores espirituales de las [cofradías semimasónicas habían emprendido] una acción constante y paciente para in-

[109] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 550 (Santo Domingo) 1870.

[110] *Cfr.* Conger 1985, p. 226.

[111] Así lo indica, por ejemplo, Watters 1933, p. 180, quien considera que hay tolerancia en los años cuarenta, pero que ésta se rompe en los sesenta. Quizá la tolerancia que vuelve a encontrarse a final de siglo sea tambien consecuencia del deterioro eclesial tras el período de Guzmán Blanco.

[112] AES, América, fas. 7, pos. 61, ff. 323-324 (Brasil) 1882.

tentar purgarlas con medios persuasivos. Éstos, habida cuenta de las circunstancias del Brasil y la índole del pueblo pare[cían] las adecuadas. Máxime teniendo en cuenta que la masonería [...] no tenía ya la fuerza de la década anterior[113].

Un estímulo para tal clarificación doctrinal fueron los sínodos y conferencias episcopales de final de siglo. El sínodo chileno de 1888 denuncia la masonería como condenada sin matiz posible:

> Uno de los enemigos, cuya perversidad, felonía y encarnizamiento rayan en lo increíble, es la masonería [...]. La Iglesia por sus pontífices [...] les ha herido de muerte con sus anatemas y ha enseñado a los fieles a combatirles ventajosamente. De aquí se deduce la estricta obligación y necesidad que urge a la sociedad cristiana de aceptar agradecida y sumisa estas preciosas enseñanzas, hacérselas familiares para utilizarlas con santo celo en provecho propio y daño de nuestros enemigos. Abundando en estos sentimientos exhortamos a los padres de familia, a los institutores de la juventud y a cuantos tengan alguna autoridad civil, política o religiosa, que estén alertas para no dejarse fascinar, ni menos arrastrar, de los solapados emisarios de las sociedades secretas»[114].

Y el sínodo de 1895 incluía, hablando de la fe católica, un apartado sobre «las juntas y sociedades perniciosas»[115], en donde se atacaba directamente la idea de la masonería aceptable por los católicos: «ningún católico sea osado a tenerla por sociedad indiferente o inofensiva, imaginando o creyendo que tan sólo se ocupa de promover la beneficencia entre sus miembros [... porque] no cabe la menor duda de que es enemiga mortal de Jesucristo y la iglesia de Jesucristo»[116]. Incluso en Venezuela, aunque ya tras el concilio plenario latinoamericano de 1899, se clarificaba la postura de la Iglesia con la masonería, descendiendo a detalles prácticos, entre otros los relacionados con el culto. De todos modos, no deja de ser significativo que tan tardíamente sea necesario aclarar puntos que podrían considerarse asimilados desde hacía tiempo

[113] AES, América, fas. 7, pos. 61, ff. 324-325 (Brasil) 1882.
[114] *Sínodo* 1888, pp. 8-9
[115] *Sínodo* 1895, p. 113.
[116] *Sínodo* 1895, p. 368.

en el conjunto de la Iglesia. Una vez más, aparece la tradicional confusión católico-masónica en actos de culto:

> De ninguna manera se puede tolerar que los masones asistan en cuerpo y con insignias manifiestas a ningún acto religioso, ni a entierros que se hagan con [...] las ceremonias de la Iglesia, ni puede ningún sacerdote ni católico acompañar al entierro de un cadáver cuya urna lleve signos evidentemente masónicos. Si al llegar el párroco a la casa de un entierro hallare esta clase de signos en la urna o en la pieza mortuoria, deberá hacerlos quitar antes de empezar la ceremonia: en caso de resistencia se volverá a la Iglesia sin conducir el cadáver. Análoga conducta observará el sacerdote que, llamado a bendecir la sepultura, encuentra o sabe que van a practicarse ritos masónicos en el acto del enterramiento: dicho sacerdote se negará a bendecir la fosa [...] a menos que se renuncie por completo a efectuarlos [117].

La condena evidencia que pervivían tales costumbres, pero la postura eclesiástica es muy otra que en décadas anteriores. En el cambio de siglo, incluso en los países más tolerantes parece haberse desvanecido una idea presente a lo largo del XIX sobre la inocuidad de la masonería latinoamericana. El propio sínodo venezolano de 1904 formula claramente tal postura, ahora rechazada decididamente:

> Sepan asimismo [los católicos] que la condenación de la masonería comprende todas las logias del mundo, sea cual sea el país donde estén fundadas, no pudiendo en modo alguno admitirse la pretensión, que a veces se intenta hacer valer, que la masonería americana es inofensiva; pues la Santa Sede ha declarado falsa y perniciosa esa peregrina distinción entre la masonería de Europa y la del resto del mundo, como si ésta no profesara la misma doctrina ni persiguiera los mismos fines que aquélla [118].

Indudablemente, en la clarificación influyeron las directrices de Roma, cada vez más presentes, pero también la postura, cada vez más anticatólica de la masonería. Si se quiere, por seguir la idea del sínodo venezolano, la masonería americana se había ido pareciendo cada vez

[117] *Instrucción* 1904, p. 50.
[118] *Instrucción* 1904, p. 49.

más a la europea, quizá a través de las influencias francesas de la segunda mitad del siglo, de la extensión del positivismo —que veía en la Iglesia una rémora para el progreso— y de la aparición de partidos de corte liberal que hacían de la cuestión religiosa un elemento distintivo frente a los conservadores. De hecho, da la impresión que los enfrentamientos de fin de siglo entre masonería e Iglesia —dejando aparte la unificación eclesiástica cada vez mayor propiciada desde Roma y la renovación en esa línea de los elementos episcopales— son consecuencia de la radicalización antirreligiosa de las logias en el último cuarto de siglo. En 1888, monseñor Casanova, arzobispo de Chile, escribe al papa sobre la conveniencia de un concilio latinoamericano que sirva para hacer frente, de como coordinado y eficaz, a los problemas pastorales del subcontinente. En las primeras líneas de su carta, sitúa entre los problemas principales de las repúblicas la actuación de las logias y su influencia en los gobiernos con la consecuente legislación anticanónica [119]. Ya en la mencionada «cuestión religiosa» de Brasil en los años setenta, las logias habían atacado muy duramente a los obispos y al papa. Cuando éste cedió ante las presiones gubernamentales contra los obispos, «la prensa masonizada» planteó la cuestión como una batalla ganada a un enemigo: «la victoria de la masonería, que es la victoria de la justicia, es completa y espléndida. ¡Gloria, pues, a los hijos de la viuda!» [120]. También en Haití, en la década entre los setenta y los ochenta, «el gran oriente de la masonería» ataca al arzobispo Guilloux, prediciendo la denuncia del concordato, lo que se hace efectivamente en 1882 [121]. Y la activa y numerosa masonería cubana de esos años era conocida «en Europa, y especialmente en Roma, por sus convicciones anticatólicas» [122]. En cierto modo, en toda Latinoamérica empezaba a verse que el control político de la masonería suponía ataques contra la Iglesia. Cuando en Guatemala «la secta masónica se adueñó de nuevo del poder, prosiguió la persecución, menos violenta y cruel pero más opresiva, a causa de las leyes aprobadas, contra la Iglesia» [123]. Incluso en países relativamente pacíficos *de facto* como México, se veía que la masonería

[119] AES, América, fas. 9, pos. 61, ff. 871-872.
[120] Guerra 1952, pp. 250-251.
[121] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 123 (Haití).
[122] Maza 1986, p. 77.
[123] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 107 (Guatemala).

suponía un peligro potencial para la Iglesia. Guerra recoge la definición que da un autor mexicano recordando una manifestación contra el clero en la que había participado en sus años escolares, en 1895:

> éramos el rebaño que lanzaban las logias como advertencia a la población católica que se atrevió a estar contenta el día de la coronación [de la Virgen]. De los gritos no pasamos, a causa de que los conventículos estaban bien protegidos por la policía porfirista [...] Se sabía que don Porfirio dejaba ladrar, de cuando en cuando, a sus perros, pero no les permitía morder[124].

Pero la amenaza estaba presente. Por otra parte, también hacia el final de siglo parece empezar a notarse más en los ambientes católicos la descristianización que difundían las instituciones vinculadas a la masonería. En Argentina, la propaganda anticlerical, según algunos autores, tuvo su origen en la masonería de origen español e italiano. En cambio, la masonería inglesa, la más moderada, tuvo poca importancia, ya que «se contuvo dentro de la colonia británica y no molestó mayormente al catolicismo». Probablemente esta masonería más moderada tampoco influyó en la propiamente nacional argentina, la del «rito azul», que contaba a fines de siglo con numerosísimos adeptos[125]. Y en el caso argentino, no hay que perder de vista, como ya indicamos, que la reforma educativa, promovida por Sarmiento, con una finalidad también política frente a Rosas, tiene mucho que ver con la masonería. Incluso en Perú se hizo sentir la lenta descristianización producida por las influencias masónicas. Klaiber le achaca el reforzamiento del dimorfismo sexual en la práctica religiosa, tan característico de algunos países católicos latinos, aunque limitándolo a las clases altas, que frecuentaban probablemente también en Perú unas logias distintas de las más «religiosas» de los países caribeños:

> en esta época [años noventa] los masones, ahora más numerosos, desplegaron considerable fuerza. En muchas casas de las clases altas y medias se notaba un enfriamiento de actitudes hacia la religión. Frecuentemente la religión se convirtió en una barrera: los esposos y los

[124] *Apud* Guerra 1988/I, pp. 227-228.
[125] Pattee 1951, Argentina, p. 26.

hijos se volvían indiferentes mientras las esposas y las hijas seguían practicando la religión[126].

LIBERALISMO Y POSITIVISMO

Hemos mencionado en bastantes ocasiones actitudes liberales o positivistas que se traducían en acciones contrarias al catolicismo. No se trata ahora de volver sobre ellas, sino de destacarlas como un elemento clave en la acción y reacción católica, especialmente en el último tercio del siglo. Para Lynch, de todos los ataques exteriores que tuvo la Iglesia a fines del XIX, el más importante fue sin duda el del positivismo, «el cual, tras anteriores oleadas de utilitarismo y liberalismo, consiguió dominar el pensamiento de la elite latinoamericana en los últimos decenios del siglo XIX»[127]. Las clases altas y medias —con la restricción que hay que aplicar al último término en el XIX— que presentábamos en el Perú como alejadas de la Iglesia, lo estaban en la medida en que eran radicales o positivistas. Aunque hablaremos ahora de los choques de la Iglesia con ambas actitudes, distintas pero muchas veces difíciles de deslindar por los propios actores, hay que tener presente dos puntualizaciones generales. La primera es que se trata de un enfrentamiento que se dio sólo a nivel de privilegiados, sin afectar para nada al pueblo, que siguió fiel a la Iglesia[128]. La segunda es que la Iglesia no sólo no elaboró una doctrina eficaz contra el positivismo, sino que incluso da la impresión de que no fue capaz de individualizarlo como un problema distinto del genérico ataque del liberalismo, de la masonería, o incluso de algo tan impreciso como la impiedad. En la práctica resultaba difícil hacerlo porque —teniendo en cuenta lo reducido de las elites latinoamericanas— los protagonistas eran los mismos. Y de hecho, el positivismo desapareció de escena sin que los pensadores católicos influyesen apenas en el cambio de ideas. Para la Iglesia, era un peligro en la medida en que estuviese aliado al poder político, que era el que podía apoyarlo —en la educación, por ejemplo— o difundirlo en el discurso político. De ahí que, más que una lucha in-

[126] Klaiber 1988, p. 38.
[127] Lynch 1991, p. 91
[128] *Cfr.* Lynch 1991, p. 94.

telectual —para la que la Iglesia no estaba preparada— se diese en las décadas finiseculares una pugna por la influencia política. Eso explica también que el positivismo, en cuanto tal, no aparezca nunca en la documentación eclesiástica interna de la época. En cambio, se habla constantemente del liberalismo, del «liberalismo sectario» o de «liberales rojos», según los países.

Como característica general podría decirse que el positivismo llega a América Latina como un aspecto más del ya mencionado fenómeno de mimetización europeizante propio del XIX, tomándolo de Francia con retraso. Empieza a influir en América Latina «cuando ya no estaba de moda en Europa, pero arraigó a partir del decenio de 1870 y llegó a ejercer una influencia dominante en varios países durante el resto del siglo y más allá»[129]. Los países que conocen un positivismo más combativo son probablemente Brasil, México, Chile y Perú. Es decir, países con unas elites tecnocráticas y una incipiente clase media con acceso a la cultura superior, que deseaban modernizar el país y, en algunos casos, justificar ideológicamente las dictaduras de orden y progreso. Porque el positivismo se plantea como una religión alternativa al catolicismo. Es la religión del progreso y de la ciencia. En otros países como todos los centroamericanos, tuvo más fuerza el aspecto propiamente liberal político que el intelectual. En Venezuela, la época de Guzmán Blanco podría considerarse intermedia, quizá con más peso de lo político que de lo propiamente intelectual, que resultaba muchas veces fraseología política más que elaboración realizada por intelectuales en medios universitarios, casi inexistentes.

En Brasil los antecedentes de un positivismo combativo —mezclado con actitudes masónicas— aparecen claramente en la prensa liberal de la época en que se desarrolló la «cuestión religiosa». El *Diario de Campinas*, tras la derrota episcopal a manos del gobierno, que terminó con la amnistía de los dos obispos condenados a cambio de que el papa levantase los interdictos sobre las cofradías masónicas, publicó un violento artículo, reproducido a continuación en *O Globo* de Río: «¿Quién venció? No fue ciertamente el Jefe de la Iglesia, porque él transigió con la impiedad, otorgando a los masones la gracia y el perdón sin que se

[129] Lynch 1991, p. 91. En general, las pp. 91-94 de Lynch son una buena síntesis de los motivos de arraigo del positivismo, de sus principales pensadores y de la extensión que tuvo en la América finisecular.

arrepintiesen. Venció, pues, la masonería, que disputó palmo a palmo el terreno de sus ideas, y no retrocedió ni un paso del pórtico de sus triunfos...»[130]. El combate, en esos años entre la prensa liberal y el catolicismo parece haber sido tan violento como difícil de deslindar de la lucha entre el episcopado y la masonería. En 1871 monseñor Macedo Costa había prohibido en Pará la lectura de periódicos como *El liberal de Pará, Santo Oficio* o *Tribuna*. Según el escrito episcopal tales periódicos «debilitaban las instituciones eclesiásticas, señalaban al clero como destructor de la sociedad, cubrían de injurias a los sacerdotes y prelados, llamándolos atizadores de odios, panfletarios mitrados, lobos, tigres, serpientes, monstruos, impostores, sanguinarios, ...»[131]. Tales posturas, repetidamente manifestadas por la prensa liberal —aunque aquí también es difícil separarla de la masonería— se tradujeron en actitudes anticatólicas apenas se produjo la caída de la monarquía. La Santa Sede lamentaba en 1892 que el primer proyecto de constitución brasileña recogiese muchas de las típicas posturas legales del liberalismo radical:

> Hemos observado con vivo dolor —decía León XIII al arzobispo de Bahía, en 1892— que en el mismo proyecto [de constitución] se golpea con el ostracismo a la Compañía de Jesús [...] son excluidos de los grandes cuerpos deliberativos del Estado los miembros del clero; se amenaza con confiscar las propiedades de la Iglesia evocando antiguas leyes despóticas llamadas de mano muerta; se establece en todas las escuelas públicas la enseñanza laica y se excluye la de la religión con gran daño para las generaciones futuras; se priva de su carácter sagrado [a los cementerios]; se reconoce, por último, como único el matrimonio civil y se prescribe que deberá preceder siempre al religioso [...][132].

Muchos de estos peligros, que el papa pedía al arzobispo que tratase con el jefe del estado brasileño, fueron efectivamente soslayados. Permaneció en cambio, como «fruto tanto de los prejuicios doctrinarios como de la propaganda masónica y positivista»[133] el carácter radicalmente laico de la enseñanza pública, de la que estaba prohibida incluso

[130] Guerra 1952, p. 251.
[131] Pires 1946, p. 397.
[132] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 314 (Brasil) 1892.
[133] Pattee 1951, Brasil, p. 111.

la enseñanza religiosa facultativa[134], al tiempo que «domina[ba...] en las cátedras [...] el positivismo»[135].

En México, parece haber sido más fuerte la alianza entre liberalismo radical y positivismo, presente también en la enseñanza, donde «Gabino Barreda, ministro de educación [...] trató de reorganizar la enseñanza superior y darle un currículo uniforme basándose en la jerarquía de las ciencias de Comte»[136]. González Barreda era un positivista convencido, muy empapado de la cultura francesa. Chevalier recuerda que en esos mismos años, en 1867, pronuncia, con motivo de la fiesta nacional una «oración cívica» en que citaba detenidamente a Augusto Comte en francés. Fue quien «inspiró la enseñanza positivista que [...] iba a formar las elites pensantes de México hasta la revolución de 1911, y por algunas de sus secuelas, casi hasta nuestros días: fenómeno esencial, a menudo mencionado pero menos conocido de lo que parece»[137].

Desde luego, ni el positivismo ni el liberalismo desaparecen a final de siglo en México, a pesar de la tolerancia del porfiriato. Ya hemos hablado de los ataques antirreligiosos animados por las logias durante el porfiriato, pero sin llegar a atacar realmente a la Iglesia. Lo que no quiere decir que sus ideas no profundizasen más y más. Precisamente ése es el drama mexicano, en el que se desarrollan dos sociedades paralelas e irreconciliables, como ya vimos. El porfiriato ofreció únicamente un «liberalismo de libertad en el que la Iglesia pu[do] ejercer su papel espiritual sin las trabas impuestas por las leyes de reforma»[138]. Pero la fuerza del liberalismo no tolerante, reforzada por el positivismo —y el propio deseo de Díaz de mantener la libertad tal como se entendía por la revolución— impidió a la Iglesia avanzar en el terreno de las ideas aunque fuese sólo para conseguir que la tolerancia de hecho se hiciese de derecho. Porque conseguirlo era algo que sólo podían conceder las elites. Y éstas, desde la época de Juárez y Lerdo eran anticatólicas. El afianzamiento de la Iglesia en el porfiriato no supuso sino un reforzamiento del anticlericalismo de esas elites positivistas y liberales. Así, hacia 1900, surgen los clubs liberales, como respuesta al lla-

[134] Pattee 1951, Brasil, p. 111.
[135] Pattee 1951, Brasil, p. 113.
[136] Lynch 1991, p. 92.
[137] Chevalier 1979, p. 283.
[138] Guerra 1988/I, p. 223.

mamiento que hacen «los jóvenes intelectuales de San Luis [...] a todos los liberales [...] contra «los progresos del clericalismo». En pocas semanas, docenas de clubes dispersos, nacidos de las solidaridades estudiantiles y de las logias masónicas, responden a su llamamiento[139]. Son nuevas generaciones de intelectuales que se oponen tanto al catolicismo como a Porfirio Díaz y que preludian que al final de la dictadura la situación de la Iglesia seguirá siendo tan contestada como antes. De hecho, el anticlericalismo de la revolución del siglo XX en México no surgirá, como tampoco había sucedido en el XIX «de una población que sigue siendo en 1910 profundamente católica. Viene [...] de las elites»[140]. Era algo perfectamente conocido en los ámbitos católicos, que estaban dispuestos a aceptar un sistema de tolerancia similar al norteamericano, con la seguridad de que supondría el triunfo completo del catolicismo. No otra cosa parece deducirse de un discurso del rector del seminario de Guadalajara en 1894 sobre el papel de la Iglesia en la vida social:

> Si se nos quiere objetar que hay pueblos grandes y prósperos, sin embargo, de no ser en ellos el catolicismo el principal elemento de vida, podemos contestar con toda seguridad que esa prosperidad es debida al catolicismo que, sosteniendo una lucha continua contra el error y el vicio, triunfa, y su triunfo redunda en bien de la sociedad en cuyo seno se realiza el combate. Ahí están los Estados Unidos del norte de América, en donde el catolicismo se levanta glorioso y triunfante...[141].

En parte para evitar ese triunfo el estado liberal mexicano volvió a lanzarse por los caminos de la revolución y de la intolerancia. El punto de partida de la revolución del norte, ya en la primera década del siglo XX, fue «en 1909 el gran motín de la ciudad minera de Velardeña [que] tuvo un origen religioso muy semejante al Ixtlán de 1875 [...]»[142].

En el Perú la lucha con el positivismo se mantuvo también en un terreno elitista, sobre una base popular católica y la aparente fuerza política que daba el catolicismo oficial. Pero donde realmente se libró

[139] Guerra 1988/II, p. 339.
[140] Guerra 1988/I, p. 225.
[141] Loweree 1963, p. [200].
[142] Guerra 1988/I, p. 225.

—y se perdió— la batalla fue en el terreno intelectual, especialmente en la universidad, ya que es una de las repúblicas en que el debate se endurece más. La ideología de moda a final de siglo era «un positivismo de aire anticlerical», que vivía en la paradoja de un catolicismo oficialmente presente también en el ámbito escolar. Así, «el catecismo católico seguía siendo obligatorio en la Universidad Nacional de San Marcos (Lima) [pero] estaba encargado del curso Mariano Amézaga, cuyas ideas habían sobrepasado las posturas positivistas más avanzadas, y que había llegado al ateísmo»[143]. En la misma universidad, «en 1894 Javier Prado [había] disert[ad]o sobre los males que el Perú había heredado de la dominación colonial. Entre otros [había] resalt[ad]o el 'fanatismo' y el oscurantismo del catolicismo español»[144]. Tales afirmaciones iban claramente en la línea del también «ateo Manuel González Prada (1848-1918) que en los decenios que siguieron a la guerra del Pacífico (1879-1883) hizo una implacable guerra contra el catolicismo y todo lo que representaba»[145]. González Prada será uno de los que tenga como programa práctico uno de los aspectos típicos del positivismo: «sustituir la Iglesia por la ciencia, el único Dios del futuro»[146]. La popularidad del positivismo a final de siglo parece ser general, aunque sólo entre las elites intelectuales. De todos modos, conforme aumentaba esa popularidad «se ponía más en entredicho el papel de la Iglesia»[147], máxime cuando los grupos anarquistas, recién aparecidos en la última década, difundieron la crítica religiosa de González Prada en el seno de los incipientes movimientos obreros. En toda América Latina el positivismo tenía un carácter liberador, que llevaría a la nación hacia el progreso. Quizá por eso arraigó tan tenazmente en Perú, necesitado de una ideología de esperanza, sobre todo después de la derrota de la guerra del Pacífico. Las clases altas y medias lo vieron como la fórmula para salir de una situación de atraso que cada vez era más marcada con respecto a las repúblicas vecinas. La reacción católica fue variada. Por un lado, mayor vinculación al papa, que se convierte en «símbolo de la causa católica frente al liberalismo»[148]. Y paralelamente, reforzar po-

[143] Pike 1977, p. 336.
[144] Klaiber 1988, p. 38.
[145] Lynch 1991, p. 92.
[146] Klaiber, *Religion and revolution in Perú*, p. 34, *apud* Lynch 1991, p. 92.
[147] Kuhl 1982, p. 467.
[148] Klaiber 1988, p. 39.

líticamente la defensa de sus intereses mediante la presencia de políticos católicos en el congreso y el apoyo a los gobernantes respetuosos con los derechos de la Iglesia, al tiempo que se lanzaba por la vía de la difusión de la enseñanza católica a todos los niveles, propiciando, entre otras medidas la llegada al país de congregaciones enseñantes.

Si en Perú el positivismo se había reforzado con la derrota de la guerra del Pacífico, en Chile sucedía lo contrario. Los positivistas actuaban contra una Iglesia que no tenía la inmensa base popular que le daban los indios en Perú, y tenían a su favor el incipiente desarrollo del país, que debía ser potenciado. Para ello, creían, era necesario «reestructurar la educación y destruir el poder del catolicismo»[149]. Ya en 1888, un largo «memorándum de los católicos chilenos al santo padre», denunciaban que un objetivo claro de los gobiernos liberales «en que había caído [Chile] desde hacía quince años» era «combatir las instituciones católicas y la fe del pueblo»[150]. Como de costumbre, ni en este escrito ni en los demás documentos de la época se hace mención del positivismo. Al parecer, seguía siendo englobado en un genérico liberalismo, quizá también porque los «católicos chilenos» que escriben el memorándum que acabamos de citar se movían en ese campo, mucho más que en el intelectual. Y de algún modo se entiende la identificación ya que el partido liberal, en casi todos los países al final de siglo intenta diferenciarse del conservador por su postura ante las cuestiones religiosas. Incluso en países más pacíficos, como Bolivia, el partido liberal traduce a la política los presupuestos

> positivistas: la separación de la Iglesia del Estado, la enseñanza laica, el matrimonio civil y otras medidas [que] fueron tomadas como anti-católicas por el grupo constitucionalista que era conservador [...] Pero este partido, en lo social y económico coincidía con el partido liberal, su distanciamiento era en cierto modo de carácter religioso[151].

Ese distanciamiento, con un marcado carácter anticlerical se da más especialmente en los países centroamericanos, marcados en este terreno

[149] Lynch 1991, p. 92.
[150] AES, América, fas. 8, pos. 61, ff. 452-453 (Chile) 1888.
[151] Abecia 85, p. 149.

por la influencia de Guatemala. El liberalismo de Costa Rica se vuelve antirreligioso en las últimas décadas del siglo. Ya desde 1870, con el triunfo del general Tomás Guardia son desplazados «los 'primeros liberales', colaboradores con la Iglesia»[152], pero es desde 1882, al morir Guardia, cuando se considera que «la presión liberal, impulsada desde Guatemala, no tuvo límites»[153]. Hemos hablado ya del convenio firmado entre el gobierno de Guatemala y el de Costa Rica en 1876, con el objetivo, un tanto atípico en un convenio internacional, de «no permitir en sus respectivos territorios el establecimiento de ninguna clase de comunidades religiosas ni el ingreso de ningún miembro de la Compañía de Jesús»[154]. En Nicaragua, en el enfrentamiento entre el caudillo liberal Zelaya y el obispo Pereira, éste excomulgó al presidente y el gobierno expulsó al prelado[155]. Estas situaciones de violento enfrentamiento, propias de los países centroamericanos se agravaron por la debilidad de la Iglesia y la vinculación del clero con grupos liberales. En Nicaragua, el deán de la catedral, Rafael Jerez, era hermano del fundador del liberalismo nicaragüense. Las informaciones llegadas a Roma en 1893 lamentaban que se relacionase con ellos «más de lo necesario y [que] h[ubiese] predicado inspirando confianza en el liberalismo, en oposición a la conducta antiliberal del prelado»[156]. Otro informe, también de 1892, presentaba a la república de El Salvador como dominada por el liberalismo, que se había unido «en triple alianza» con el de Guatemala y Honduras, «con promesa de no separarse jamás». En este caso, no se vacilaba en calificar a este grupo político como «partido satánico» movido por «el odio a la Iglesia»[157]. Quizá en estos países las posturas políticas eran menos matizadas y los ataques a la Iglesia reflejaban sentimientos anticlericales primitivos y, en cierto modo más ingenuos, como era prohibir el uso de hábito eclesiástico o gravar con impuestos el toque de campanas[158]. Ese primitivismo o, si se quiere, inmadurez social y política se refleja en los ritmos constituyentes: en El Salvador, la sexta

[152] Picado 1985, p. 344.
[153] Picado 1985, p. 345.
[154] Picado 1985, p. 344.
[155] *Cfr.* Arellano 1985, p. 325.
[156] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 734 (Nicaragua) 1893.
[157] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 790 (El Salvador) 1892.
[158] *Cfr.* AES, América, fas. 9, pos. 61, ff. 797-798 (El Salvador) 1892.

constitución proclamó la libertad de cultos en 1880. En la misma década, otras dos constituciones, en 1883 y 1886,

> netamente liberales establecieron la libertad absoluta en materia religiosa, la proscripción de las órdenes monásticas y conventuales, el matrimonio civil, el divorcio, la enseñanza laica y otras «conquistas» liberales que anteriormente la oposición popular había frustrado[159].

Pero, incluso teniendo en cuenta la inestabilidad propia de las sociedades poco articuladas, muchas de esas medidas se asientan en un clima intelectual abiertamente positivista. En Honduras, en 1880, Ramón Rosa, en su discurso de apertura de la universidad no sólo se refiere a la filosofía de Comte, sino que lo aplica directamente a la evolución histórica de la nación: «el estadio teológico y religioso convenía a la época colonial oscurantista; el estadio metafísico e idealista a la de las experiencias juveniles y exageradas de la independencia; el estadio positivista y científico al de la madurez, inaugurada con el gobierno de la reforma»[160]. Ese mismo año 1880 corresponde al gran cambio dado por el gobierno a la universidad, a la que quita la autonomía administrativa y la orienta «hacia el positivismo, con un notable impacto en la formación de los escasos cuadros que rigieron el país en las próximas décadas. Los nuevos profesionales —y políticos— serán 'sobre todo abogados, surgidos de la universidad positivista'»[161].

La misma fuerza de un positivismo apoyado en el liberalismo político en Venezuela desde los tiempos de Guzmán Blanco, «más influido por las ideas positivistas que por el liberalismo clásico»[162]. Guzmán apoyó decididamente a Adolf Ernst a transformar la enseñanza universitaria en la línea positivista. Se reforzaba así una orientación que existía con fuerza desde los años sesenta. La consecuencia fue una generación de intelectuales vinculados al pensamiento de Comte en todos los ámbitos de pensamiento venezolanos: historiadores, médicos, juristas, tanto dentro como «fuera de las aulas»[163]. Los opositores católicos

[159] Pattee 1951, El Salvador, p. 244.
[160] Carias 85, p. 334.
[161] Carias 85, p. 334.
[162] Pike 1977, p. 332.
[163] *Cfr.* Cardot 1981, p. 493.

y la renovación eclesial —muy lenta— después de Guzmán no tendrían apenas influencia sobre el modo de pensar de las elites.

Hubo, sin embargo, países en los que el impacto anticlerical de fin de siglo fue fundamentalmente político. Ahí habría que situar al Ecuador, donde a partir de 1895 los liberales

> pusieron en marcha durante la década siguiente un programa de inspiración totalmente anticlerical. Este programa instituía el matrimonio civil y legalizaba el divorcio, prohibía la aceptación de nuevas congregaciones religiosas [...] ponía la enseñanza bajo control secular y excluía de las escuelas públicas la instrucción religiosa [164].

Casi todas las historias locales al referirse a la legislación recogen un elenco similar al que acabamos de mencionar. Muchas veces esas leyes tienen una finalidad «práctica», «progresiva», según el pensamiento positivista. Pero casi nunca son efectivas, entre otras razones porque actúan en el vacío. En los países en que se legisla el divorcio el problema era las uniones ilegales, abrumadoramente mayoritarias, y así podría decirse de otras muchas medidas legales, que podían tener sentido en la Europa del momento pero no en América Latina. Un ejemplo claro está en la postura adoptada por los positivistas frente a los indios. Aunque la evolución de las posturas políticas e intelectuales sobre los indios se conocen muy mal, parece cierto que «en todo el continente los positivistas spencerianos y darwinistas [...] ignora[ro]n» todo lo relacionado con la defensa de los indios o el indigenismo. Habría que exceptuar algunos positivistas «heterodoxos» como podría ser el más radical González Prada, que rechazaba por igual el catolicismo y el patriotismo al uso. Él es el primero en lanzar estas ideas en terreno no católico. Porque desde el catolicismo, sí parecen haberse dado movimientos de apoyo indígena —muy maltratado por el liberalismo— especialmente entre los «primeros cristianos sociales (muy mal conocidos)» [165]. Probablemente ese primer catolicismo social habría que situarlo en ambientes urbanos. En el mundo rural es muy clara, si no la defensa teórica, sí la alianza estrecha entre las comunidades indígenas y el clero, del que ya hemos hablado.

[164] Pike 1977, pp. 327-328.
[165] Chevalier 1979, p. 279.

Con todo, a pesar de lo mal que se conoce el pensamiento de los últimos años del siglo, de la incapacidad de la Iglesia para diferenciarlo, y del significado diverso que tiene el movimiento, parece muy cierto que

> desde la España ilustrada y el final de los imperios ibéricos ningún movimiento intelectual americano ha tenido la importancia que cobró el «positivismo» [que llegó a dominar] los horizontes intelectuales, científicos, políticos, incluso económicos [...] de América latina a fines del siglo pasado y hasta en pleno siglo XX, con repercusiones hasta nuestros días[166].

[166] Chevalier 1979, p. 282.

VI

EL ESFUERZO DE RENOVACIÓN DENTRO DE LA IGLESIA

Como en otros territorios, aunque quizá con más anticipación, la Iglesia latinoamericana irá pasando de la situación de privilegio legal y estancamiento, a la de autonomía y crecimiento. En medio, un largo período de persecución, y de renovación, impulsada especialmente por Roma. El cambio de siglo es quizá el momento clave. En muchas repúblicas la jerarquía abandona la ficción de considerar al Estado como si fuese católico, acepta la separación y busca tener en la sociedad una presencia más real que legal. Son los años de la renovación del clero, de la independización del episcopado, de la escalada de la enseñanza católica, de la crítica no sólo al liberalismo sino también a su sistema económico y de los inicios —hacia 1890— del catolicismo social. Eso incidirá decisivamente en la vida religiosa de los pueblos, mejor atendidos espiritualmente, pero quizá menos flexibles y variados en las vivencias de su religiosidad, sin que —ni mucho menos— sus manifestaciones se apaguen o uniformicen. Detrás de los cambios estará en gran medida la acción de la curia y de las instituciones romanas, incluyendo también ahí las numerosas órdenes religiosas que entran en América Latina de nuevo o para reforzar —y reformar en muchos casos— las tradicionales. Ciertamente el fenómeno no es muy distinto de lo que sucede en el resto de la cristiandad, pero los resultados en América son muy notables. En muchos países el final de siglo es la rampa de lanzamiento para reforzar la importancia de la Iglesia latinoamericana. Algunas instituciones, mencionadas ya, como el Colegio Pío Latinoamericano o el Concilio Plenario Latinoamericano serán definitivas para conformar una Iglesia más conforme con los criterios de espiritualidad,

disciplina y eficacia propios de la nueva centuria. Los aspectos más importantes de esa recuperación —de sus inicios, más bien— son los que analizaremos en los apartados próximos. Aunque no trataremos de disposiciones o de programas sino de realidades, tal como se puede observar a través de la abundante correspondencia de esos años entre Roma y las distintas repúblicas sobre los problemas más importantes de la Iglesia, el mayor de todos, el clero. Pero también la moral, la liturgia, la cultura, o las misiones. Empezaremos por el pueblo para terminar por el clero —secular y regular— y el concilio plenario, que pueden muy bien considerarse fin —y comienzo— de época. Fin de la época de desconcierto y aislamiento del episcopado latinoamericano y comienzo de un período en el que la Iglesia toma claramente la iniciativa, con objetivos bien definidos. En todos los casos intentaremos presentar la realidad —lo que había— y el proyecto —lo que se quería—, desde el punto de vista jerárquico y, casi siempre, romano.

LA VIDA ESPIRITUAL DEL PUEBLO

¿Eran católicos los habitantes de América Latina? Es una pregunta retórica que aparece frecuentemente también entre los historiadores sobre el XIX. Evidentemente, nadie intenta conocer la relación personal con Dios en los millones de habitantes latinoamericanos, algo imposible de reflejar y mucho menos de cuantificar. Pero sí pueden ofrecerse datos que permitan delimitar las luces y sombras de la religión del pueblo, un pueblo, en el caso latinoamericano mucho más complejo que cuando hablamos de los países católicos europeos, mucho más complejo que España, con la que, sin embargo, su religiosidad tiene mucho que ver... aparentemente. También en España, sin embargo, la vida espiritual del pueblo varía mucho de unas zonas a otras en el XIX, aunque en la península nos conformaríamos con intentar establecer precisiones geográficas. En América las divisiones espaciales han de combinarse con las estamentales —que siguen siendo muy marcadas—, las puramente geográficas —selva, costa, sierra, dentro del mismo país— y, sobre todo, étnicas. Una excelente síntesis, con la que estamos de acuerdo en muchos puntos, es la que hace Lynch al describir la religión del pueblo

en el cambio de siglo[1], centrándose mucho en las respuestas que ofrecen las distintas razas al estímulo religioso. Nos parece que ese enfoque es absolutamente clarificador y necesario para acercarnos al fenómeno. Y, así como hemos dicho que ante otros fenómenos típicamente decimonónicos —el positivismo, por ejemplo— la Iglesia no acertó a individualizarlos y contrarrestarlos con precisión, ante la diferente respuesta de las etnias sí que hubo sensibilidad. Son muy frecuentes los datos que aparecen en la documentación eclesiástica del XIX, distinguiendo los comportamientos sociológicos en el terreno religioso de los negros o de los indios. Pero para acercarnos al fenómeno tendríamos que tener en cuenta otros condicionantes además del racial. Interesa mucho también el nivel social y, en países de emigración, el origen de los habitantes.

Con eso a la vista, podríamos dibujar un mapa aproximado, pero probablemente real de algunas constantes de la sociología religiosa latinoamericana:

> entre las poblaciones indias, la asistencia a misa en domingo y la recepción de sacramentos eran importantes pero irregulares y, a pesar de ello, los indios mostraban mucho respeto por el clero, los santos y las ceremonias y peregrinaciones religiosas. Los negros no destacaban por su catolicismo, aunque sí eran religiosos a su modo, mientras que la extensa población mulata de Brasil, Venezuela y el Caribe era en parte indiferente a la religión organizada. La población mestiza constituía la base real del catolicismo ortodoxo y era en las zonas de asentamiento mestizo donde mejor se observaba la vida plena de la Iglesia[2].

Otro elemento de los que hemos mencionado, muy significativo, ya que invierte casi los valores con respecto a Europa es el de la gradación social de la vivencia católica. En América, cuanto más popular, más católico. A posteriori se ha visto que uno de los errores del catolicismo social latinoamericano del cambio de siglo fue pensar que las masas obreras reaccionaban como en Europa frente a la Iglesia, situándose en una actitud de alejamiento o rechazo. La realidad parece que era lo con-

[1] *Vid.* Lynch 1991, pp. 83-90.
[2] Lynch 1991, p. 84.

trario. Y si en Europa está revisándose el «mito historiográfico»[3] de la descristianización obrera, en el mundo americano parece que ni siquiera debería plantearse. Al menos, y en general, hasta entrado el siglo XX, y al revés. Son las elites intelectuales o políticas en lo social y los rancheros y ganaderos en lo económico los grupos que abandonaron el catolicismo en el XIX para hacerse librepensadores, liberales radicales o masones. Ya hemos dicho que «burguesía contra Iglesia» es un constante combate del XIX americano.

Un último matiz, de los muchos que aún podrían hacerse, tiene que ver con una clasificación que hemos avanzado en algún momento en relación con la implantación de la Iglesia. Nos referimos a la dualidad Iglesia débil-Iglesia fuerte. En algunos países las categorías enunciadas parecen tener menos valor y hay que referirse más bien a una debilidad de la Iglesia que parece ancestral. Así, en Honduras, a fines de siglo, cuando las reformas apartan a la Iglesia de la vida pública e intelectual, no le queda el recurso de apoyarse en el pueblo ya que en «el mayoritario mundo rural, su crónica debilidad seguía existiendo»[4]. Lógicamente, en los países de Iglesia débil fue más costosa la recuperación —y más tardía— que en el resto.

La moralidad

Religión y moralidad no son sinónimos. Y mucho menos en una Iglesia como la de América Latina sin contactos con la mentalidad puritana —muchas veces protestante o de raíces ilustradas— que no veía en la religión más que un código moral, que en ocasiones no pasa de ser una salvaguarda de la propiedad y el orden. Hemos visto algunos ejemplos de cómo los liberales anticatólicos apreciaban la religión protestante porque ofrecía una moralidad propia de comerciantes honrados. Para la Iglesia católica, la moral no había sido nunca un simple humus social en el que se desarrollase el trabajo y la riqueza. Quizá por eso el clero latinoamericano no tenía dudas de la fe de su pueblo, aunque era evidente —es un lugar común en los documentos de la época—

[3] Para la época que tratamos *vid*, el innovador tratamiento que dan al tema en Francia Cholvy-Hilaire 1985.

[4] Carias 1985, p. 334.

que la moralidad popular estaba muy lejos de los niveles mínimos exigidos por la Iglesia, cada vez más exigente en este terreno conforme avanza el siglo. Y conforme el nuevo clero puede moralizar de manera más eficaz a sus feligreses. Si es cierto que la Iglesia no se escandalizaba de que los fieles pecasen también lo es que no aceptó nunca la inmoralidad sistemática. Un ámbito de escándalo —incluso dentro de la Iglesia— será el de la moral matrimonial. En esto como en todo hay territorios que podían considerarse perdidos. Haití, Santo Domingo, Centroamérica, Brasil, son países que se valoran muy negativamente. Aunque no hay que perder de vista que son países de etnias muy poco católicas.

En Santo Domingo, casi todos los informes hablan de la difusión del concubinato. «Muchos viejos y casi todos los jóvenes —se dice en 1870— viven en concubinato. [...] Están tan habituados a este abuso que las concubinas son tan consideradas como las casadas legítimamente»[5]. Años después, el delegado apostólico Di Milia hacía, lógicamente, la misma generalización:

> Respecto a la moral, reina una relajación de costumbres que casi no tendría explicación si los naturales no tuviesen una confianza exagerada en la misericordia de Dios, y si no hubiesen visto tantos escándalos en los sacerdotes, que les sirven fácilmente como ejemplo. Todo lo explican acudiendo a la fragilidad humana, y así se ha generalizado el concubinato, frecuentemente consentido por los padres, que lo permiten ante sus ojos, bajo el mismo techo[6].

Presentadas así las cosas, con una lectura actual del término concubina podría parecer que estamos ante una sociedad especialmente corrompida. Sin negarlo, hay que tener en cuenta que también estamos ante una sociedad pobre, a la que pagar las tasas del matrimonio oficial —civil o religioso— le resulta gravoso. El informe del padre Leopoldo Santaché, «misionero apostólico» en Santo Domingo, encuentra una cierta justificación al concubinato en la escasez de clero y, sobre todo, en las exigencias económicas que imponen a los feligreses. Pasaba lo mismo con otros sacramentos «de arancel»:

[5] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 578 (Santo Domingo) 1870.
[6] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 615 (Santo Domingo) posterior a 1890.

> En algunas parroquias serían necesarios dos sacerdotes, del mismo modo que sería conveniente formar parroquias nuevas en varios puntos. Porque me han certificado que muchos niños mueren sin bautismo por no tener un sacerdote que los bautice, o quien sepa bautizar en caso de necesidad; y que los que sobreviven quedan sin bautizar hasta los 10 ó 12 años. A esto contribuye no poco la pobreza de la gente del campo, que por carecer de moneda para pagar al párroco su propina, se retraen de llevar a los niños a la parroquia para el bautismo, y se cuidan mucho de no llamarlos a casa para hacerlo por la exorbitante exigencia del pastor. Ésta es también la razón por la que muchos viven en concubinato: la exigencia de los párrocos para casarlos que los pobres no alcanzan a cubrir. ¡Convendría reparar todo esto prontamente! [7],

concluye. No era la única razón, aunque alguna de las que aduce nos resultan un tradicional tópico caribeño: «el abuso del baile llamado la Bambula los tiene tan ocupados que gastan toda la noche y gran parte del día: de ahí vienen muchos desórdenes y se multiplican los concubinatos» [8]. Por una razón o por otra, el concubinato había llegado a erosionar muy fuertemente la vida familiar. A finales de los años ochenta, el escaso éxito de los pocos colegios católicos para mejorar a los jóvenes se achacaba a la falta de «educación doméstica, consecuencia de la falta de familia propiamente dicha. El concubinato casi no tiene límites. Y al no existir educación doméstica, cualquier otra resulta imposible» [9].

No eran mejores las condiciones familiares en la otra parte de la isla. En Haití, se decía en 1893, «el concubinato constitu[ía] una de las principales plagas del país» [10]. Si nos atenemos a los datos, no cabe duda que la realidad era grave: «a partir del concordato, gracias al celo y a los continuos esfuerzos de este óptimo clero [—que no era local, sino francés—] se ha conseguido obtener la media de siete matrimonios de cada cien uniones concubinarias» [11], lo que el autor del informe consideraba una «mejora». También se daba la misma situación de disolución familiar que se evidenciaba en la equiparación entre hijos naturales

[7] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 589 (Santo Domingo) 1870.
[8] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 578 (Santo Domingo) 1870.
[9] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 610 (Santo Domingo) 1887.
[10] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 649 (Haití) 1893.
[11] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 649 (Haití) 1893.

y legítimos. Era algo que resultaba sorprendente desde el punto de vista romano: aquí —decía el delegado apostólico en 1893—

> se da un hecho extrañísimo y monstruoso que prueba hasta la evidencia lo que se aprecia la idea de moralidad en esta región. Cuando muere algún hijo natural, los padres del difunto, especialmente si pertenecen a una clase distinta, figuran conjuntamente para anunciar el óbito e invitar a las exequias, y esto suele hacerse también cuando los padres naturales ya no cohabitan, sino que han pasado a establecer otras uniones [12].

Y, desde luego, en muchos casos no cabía hablar de pobreza como justificación de las uniones *de facto*. Tal era el caso de la familia del presidente de la república:

> el jueves 19 [de enero... murió] un hijo del presidente de esta república llamado Clery Hyppolyte [...]. El gobierno le rindió los honores que en los países europeos se suelen tributar a los príncipes herederos. Esta mañana, a las nueve, el féretro ha sido conducido, según el rito religioso, a la catedral, donde han tenido lugar solemnes exequias. Estaban presentes en la ceremonia, además de todos los funcionarios públicos, el propio presidente y los miembros del cuerpo diplomático y consular, que a continuación han escoltado el cadáver al cementerio con el acompañamiento del clero parroquial. Para que su eminencia reverendísima pueda formarse una idea cada vez más clara de las condiciones religiosas y sociales de esta república, no me parece inoportuno hacerle notar que el difunto hijo del presidente era natural, y que, por lo que he podido saber, parece que todos los demás también lo son, siendo opinión común que el presidente no ha celebrado nunca verdadero matrimonio [13].

Sin resultar tan llamativa, la situación de deterioro familiar era también corriente en países centroamericanos. En Costa Rica, monseñor Thiel recordaba que, según las estadísticas oficiales, de los casi 8.500 nacimientos del año 1887, más de 2.000 habían sido ilegítimos [14]. Sin

[12] AES, América, fas. 8, ff. 649-650 (Haití) 1893.
[13] AES, América, fas. 8, pos. 61, ff. 648-649 (Haití) 1893.
[14] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 504 (Costa Rica) 1888.

embargo, el obispo lo achacaba a las leyes liberales y a la escasez de clero, ya que la mayoría de los fieles estaban dispuestos a regularizar su situación si tenían oportunidad; él mismo había conseguido que en una sola provincia de 20.000 habitantes se celebrasen en pocos meses 900 matrimonios, con lo que el concubinato había disminuido sustancialmente[15]. Aquí, una vez más aparece el problema de las distancias y de la escasez de clero como agravante de unas costumbres poco compatibles con la moral de la iglesia. Reforzadas por una legislación que agravó el problema. En Honduras parece claro que el problema de fines del XIX —y parte del XX— no era el divorcio, a pesar de que se legisló, sino precisamente la ausencia de matrimonio. En el fondo, la legislación sobre el matrimonio civil, tan reiterada en los períodos liberales, era una manifestación más de la separación entre las elites y la realidad del pueblo. En Brasil, en 1890, los obispos, preocupados por las nuevas leyes republicanas, las veían como aplicables únicamente en «los grandes centros», resultando imposible su extensión al resto del país, por

> 1.° la dispersión de la población en un territorio inmenso; 2.° la distancia de cientos de kilómetros hasta los lugares donde pueden residir las autoridades competentes en el acto matrimonial; 3.° la imposibilidad por parte de los contrayentes, naturalmente acompañados de sus parientes y testigos, de hacer largos y desagradables viajes en tiempos de los grandes calores o de las continuas lluvias, de procurarse los documentos necesarios, de probar la ausencia de impedimentos, de los enormes gastos a los que las personas, en general pobres, no pueden hacer frente, tanto que, en muchos casos viven en concubinato, sólo por no pagar al párroco la insignificante tasa matrimonial[16].

No hay, pues, que perder de vista la realidad de las distancias americanas a la hora de valorar los concubinatos y los consiguientes nacimientos ilegítimos. Quizá los países que acabamos de mencionar —y podrán incorporarse otros, como Venezuela, donde, hace pocas décadas en algunas zonas se llegaba al noventa por ciento de nacimientos ilegítimos— son zonas en las que la escasa moralidad coincide con un cierto despego ante la Iglesia. En otros casos, las altas tasas de ilegíti-

[15] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 494 (Costa Rica) 1884.
[16] AES, América, fas. 7, pos. 61, ff. 306-307 (Brasil) 1890.

mos coinciden con poblaciones indudablemente afectas al clero, como en Perú.

Las causas parecen variadas. En algunos de estos pueblos puede tener importancia la legislación, sobre todo en los casos —tan rechazados por la Iglesia— en que se establecía que el matrimonio civil se antepusiese al religioso. Muchas veces, eso era sencillamente imposible y lo que se conseguía era forzar los matrimonios ilegales, ante el Estado y ante la Iglesia. Pattee destaca la importancia de esa legislación en Venezuela, donde «muchos campesinos, por miedo a la autoridad civil, frecuentemente despótica y abusadora de la ingenuidad de los pobres, rehuían el matrimonio civil, sin poder lograr en consecuencia el religioso»[17]. En Argentina, desde 1810 el matrimonio civil debía anteceder al religioso, pero era poner una obligación prácticamente irrealizable. A finales de siglo había tan pocos funcionarios civiles que las parejas necesitaban realizar viajes de más de 200 kilómetros para legalizar su situación. Había divisiones administrativas que tenían «170 kilómetros de largo por 40 de ancho y un solo funcionario para el registro civil. Muchos habitantes renuncia[ba]n, por tanto al matrimonio civil y se ve[ían] privados por eso mismo del religioso»[18]. En otras zonas —Perú, por su difícil geografía, pero también la misma Argentina, con una escasa estructura eclesial desde la colonia— el problema estaba en la falta de clero. En ocasiones esto se reforzaba, hemos visto varios ejemplos, con el exilio episcopal y la desorganización práctica de la vida diocesana, carente de autoridad y directrices pastorales. En 1893 el obispo de Guatemala atribuía el crecimiento de «la impiedad y la inmoralidad» a su exilio, y proponía a Roma enviar un vicario o administrador apostólico para normalizar mínimamente la vida de los fieles[19]. Parece claro, de modo general, que, por unas u otras causas, la vida de familia estaba muy deteriorada a finales de siglo. Con todo, no se debe perder de vista que la valoración del fenómeno no es la que podría hacerse en Europa, en esas misma fechas. Hablar de que la mitad de los nacimientos de un país son ilegítimos, a fines del XIX o en las primeras décadas del XX[20]

[17] Pattee 1951, Venezuela, p. 466.

[18] Termoz 1909, col. 1.097.

[19] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 119 (Guatemala).

[20] Es el caso de Perú, en 1940, que algunos autores achacan a la ley de matrimonio civil y divorcio de 1931. El dato nos interesa comparativamente, ya que probablemente

no quiere decir que se diesen fuera de una familia estable, sino al margen de la estructura legal, civil o religiosa. Porque casi todas esas familias, más frecuentes en zonas remotas, eran estables. El matiz hay que ponerlo en la sensibilidad social ante la irregularidad canónica: si se aceptaba francamente o si era consecuencia de dificultades reales para normalizar su situación. Desde luego, el concilio plenario lo condena con tal dureza que parece tratarse de un problema pastoral de primer orden:

> Deplorable y digna de vituperio como es la plaga de la fornicación, tan extendida por todas partes, lo es más todavía la asquerosa peste del concubinato que, introduciéndose ya en público, ya en privado, lo mismo en las grandes ciudades que en las aldeas, precipita a no pocos hombres de todas clases de la sociedad en la eterna perdición [21].

Otro problema de moralidad pública, menos acuciante desde la perspectiva de la Iglesia, era la bebida. En los últimos años del siglo, si no se trata de un endurecimiento de la postura de la jerarquía frente a tal vicio, parece haberse extendido a países tradicionalmente más preservados. Monseñor Casanova dedica una pastoral al tema en Chile, donde un vicio «tan degradante y envilecedor se ext[endía...] en proporciones formidables y se propaga[ba] como lepra contagiosa en las diferentes clases de [... la] sociedad» [22]. No conocemos muchos datos en otros países, ni parece fácil de evaluar el fenómeno. Quizá una pista sería el estudio de las sociedades contra la bebida que, al parecer, empezaban a establecerse. En el mismo Chile, el obispo estaba impulsando la creación de una red parroquial de «sociedades de templanza», aprovechando la «eficaz cooperación de la importantísima sociedad de Obreros de San José, establecida en muchas parroquias, empeñándose para que sus miembros sean los apóstoles pregonadores de este remedio social y exigiéndoles ser los primeros en el ejemplo» [23]. De todos

tal situación no empieza —aunque haya podido agravarse— en la década de los treinta. (*Cfr.* Pattee 1951, Perú, p. 396).

[21] Plenario 1906, can. 756.

[22] Casanova 1889, p. 4.

[23] Casanova 1981, p. 26.

modos, estas asociaciones y actitudes nos están hablando ya de una nueva mentalidad pastoral —quizá más exigente— que se va alejando de la tolerancia ante las manifestaciones tradicionales de la fragilidad humana. Es un avance de lo que será la pastoral de las próximas décadas. En lo que podríamos considerar el proyecto básico de esa pastoral, que son los decretos del concilio plenario latino americano de 1899, además del concubinato y la embriaguez, se enumeran otras situaciones inmorales como la fornicación, el adulterio, el duelo, o el homicidio, aunque de modo tan genérico que no puede pensarse que fuese algo especialmente preocupante para Latinoamérica. Quizá podría verse una mayor preocupación en todo lo relacionado con la moral económica. Esa preocupación reflejaría por una lado la existencia de lacras antiguas, presentes aún, como la usura que «de ninguna manera se ha desterrado de nuestra sociedad [... antes bien] se ensaña, ya ahorcando a los pobres y verdaderamente necesitados, ya haciendo que unos pocos, con la injusticia y el fraude acumulen enormes ganancias»[24]. Pero también puede tener relación clara con el desarrollo que se estaba dando en muchos países en el cambio de siglo, de lo que era síntoma —y causa— la inmigración masiva. También ante situaciones injustas que parecían extenderse, la solución que propone la jerarquía se orienta hacia formas asociativas modernas, del tipo cajas de ahorro y montes de piedad.

Proporción entre clero y fieles

Como acabamos de indicar, parte de la endeblez moral de algunas zonas de la Iglesia latinoamericana hay que atribuirla a la escasez de clero. La proporción ideal entre sacerdotes y fieles, que suele cifrarse en uno por cada mil en algunas regiones europeas se sobrepasaba ampliamente en el cambio de siglo. Tal proporción nunca se alcanzó en la América contemporánea. Algunos autores consideran la escasez sacerdotal latinoamericana como consecuencia de la historia política anticlerical del XIX:

[24] Plenario 1906, can. 752.

> A comienzos del siglo XIX, cuando la población de América Latina era de 18.9000.000 habitantes había un promedio de 900 a 1.000 habitantes por sacerdote. La crisis que provocó la independencia de los países latinoamericanos con la salida de sacerdotes y el largo interregno en las diócesis incidió gravemente en el desarrollo del número de sacerdotes, que venía creciendo de forma progresiva, especialmente a partir del siglo XVII. De ahí que en 1912 se encontrara una proporción de 4.480 habitantes por sacerdote [...] [25].

Aunque hubo algunos países que consiguieron aumentar el número de sacerdotes a final de siglo, como México, ni siquiera en ésos se llegó a una proporción holgada. El caso de México, el más favorecido, sirve para hacerse cargo de la dificultad que tuvo la Iglesia latinoamericana para recuperar la caída vocacional del XIX. Aunque las cifras varían de unos autores a otros, la tónica es común. Si a mediados de siglo había algo más de 3.000 sacerdotes, tras el crecimiento del porfiriato se llega a los 4.000 hacia 1900. Pero la población casi se duplica en ese tiempo, pasando de 7.500.000 a 15.000.000. El resultado es que no se baja de los 3.000 fieles por sacerdote [26]. Si esto sucedía en un país cuyas «estadísticas [religiosas] cuentan una historia de supervivencia y crecimiento más vigorosos» [27], podemos afirmar que en algunos de los demás países la situación llegaba a ser dramática. De ahí que uno de los lamentos habituales de la época sea la escasez de clero. «El clero de Guatemala es muy escaso», se dice en 1893, pero en un contexto que no se parece nada al mexicano, ya que aquí, en lugar de aumentar disminuye: «en cinco años que llevo aquí creo que no han sido ordenados más de dos sacerdotes. No existe seminario ni educación eclesiástica» [28]. Como sucedería medio siglo más tarde, la escasez de sacerdotes era una de las principales dificultades de la Iglesia. El arzobispo —metropolitano de toda Centroamérica— presentaba, a finales de los años ochenta esa «escasez de sacerdotes [como] la principal dificultad que t[enía] la cura

[25] Pérez 1964, p. 17.

[26] Pattee da 4.350 sacerdotes en 1851 y 5.000 para 1910 (*Cfr.* Pattee 1951, México, p. 289). Guerra ofrece cifras algo más bajas: 3.232 sacerdotes en 1851 y 4.461 en 1910 (*Cfr.* Guerra 1988/I, p.224), similares a las de Lynch: 3.232 sacerdotes en 1851, 4.015 en 1900 y 4.533 en 1910 (*Cfr.* Lynch 1991, p. 70).

[27] Lynch 1991, p. 70.

[28] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 640 (Guatemala).

de almas». No era una impresión sino que argumentaba con datos: para atender 1.300.000 habitantes que tenía el arzobispado, disponía de poco más de cien sacerdotes con encargo pastoral. Es decir, unos 10.000 fieles por sacerdote. La situación empeoraba ya que sólo en un año

> 17 sacerdotes [habían quedado] fuera de servicio por muerte, enfermedad, ausencia, suspensión o renuncia voluntaria de algunos regulares. Los demás [disponibles] no siempre quer[ían] cubrir vacantes, ya por temor a las vejaciones de la autoridad civil, ya por el mero deseo de ocuparse en ministerios menos penosos [29].

De hecho, el número que manejaba la Santa Sede era de «casi 200 entre seculares y regulares» [30]. La falta de clero no sólo suponía dejar desatendidos los fieles. Algunas iniciativas del arzobispo, como el lanzamiento en 1885 de una revista católica de ámbito centroamericano —*El Pensamiento Católico*— no habían salido adelante, entre otras razones por «carencia de personal» [31]. Las décadas siguientes verán agravarse más y más el problema. En 1912 bajarían a 119 sacerdotes, con una media de edad muy alta [32], y unos 15.000 fieles por sacerdote [33]. Similar era la situación en los demás países centroamericanos. En Honduras, en 1888, el obispo no podía constituir el capítulo catedral, a pesar de contar con algunas rentas para hacerlo, porque le faltaban sacerdotes [34]. Costa Rica se situaba ventajosamente en la zona, con unos 3.000 fieles por sacerdote, ya que según un censo de la curia, alcanzaba en 1878 los 107 sacerdotes, 77 nacionales y 30 extranjeros [35].

Más desatención había en Santo Domingo, dónde no se libraba de la escasez ni la capital. En 1870 el capítulo catedralicio no podía constituirse porque si se nombraban canónigos quedaban desatendidas «más de 30 parroquias» de las 58 que había [36]. La realidad era que en

[29] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 109 (Guatemala).

[30] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 103 (Guatemala) ca. 1894.

[31] Bendaña 1985, pp. 295-296.

[32] Bendaña 1985, p. 301.

[33] Las cifras de población de la publicación de principios de siglo *Diccionario Enciclopédico Hispano Americano*. Espasa-Calpe, voz América, p. 116.

[34] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 690 (Honduras) 1888.

[35] Picado 1985, p. 342.

[36] AES, América, fas. 8, pos. 61, ff. 621-622 (Santo Domingo) posterior a 1890.

> la catedral ha[bí]a sólo dos sacerdotes adscritos al vicario general y el párroco, falta[ba] el coadjutor. La Iglesia de Santo Domingo, llamada vulgarmente el convento, que [era] el patrono de la ciudad, de la diócesis y de toda la isla [...] carec[ía] no ya de rector, sino de un simple sacerdote encargado, estando la llave confiada a una piadosa mujer. El Carmen, San Lázaro, San Miguel, Altagracia, otras iglesias de la ciudad tampoco t[enían] sacerdote [37].

La situación no era mejor en las principales ciudades. En Santiago de los Caballeros, con tres iglesias y numerosos fieles, harían falta seis sacerdotes y sólo había dos. Los mismos habría que tener en Concepción de la Vega, Puerto Plata y Azia, que contaban solo con uno. En Neyba, Bany, Higuey o San Francisco de Macoris, ciudades con un sólo cura harían falta cuatro. Era la tónica general de la isla, fácil de comprender si realmente «todo el clero se reducía a 28 sacerdotes [...]» [38].

Territorios vecinos estaban en la misma situación. Sin entrar en el continente, en Puerto Rico la situación se había agravado al pasar a manos norteamericanas. De los 158 sacerdotes con que podía contar a fin de siglo, había que descontar «unos cincuenta que habían embarcado para España o se ocupaban de asuntos no pastorales», lo que daba una tasa de 8.500 personas por sacerdote [39]. Se agravó en los años siguientes como consecuencia del cierre del seminario en 1898 [40]. En Venezuela, lo primero que pedía monseñor Gregorio Rodríguez, obispo de Barquisimeto, a los dos meses de tomar posesión era que desde Roma le ayudasen a montar el seminario, porque decía,

> es muy notable en esta diócesis la carencia de sacerdotes que atiendan debidamente los intereses espirituales de las almas, y muchos de los que cuento hoy en el obispado se hallan impedidos, unos por enfermedad y otros por su avanzada edad y largo tiempo en el ejercicio del ministerio. Hay considerable número de poblaciones sin párroco [41].

[37] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 546 (Santo Domingo) 1870.
[38] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 551 (Santo Domingo) 1870.
[39] Berbusse 1963, p. 292.
[40] Berbusse 1963, p. 292.
[41] AES, Venezuela, fas. 22, pos. 186, f. 29, 28.04.1895.

En Paraguay, donde el internuncio Di Pietro, con motivo de la administración de la confirmación había podido conocer de cerca la desatención de las parroquias: «en este viaje me he convencido aún más de la extrema necesidad de buenos operarios evangélicos en estas desgraciadas regiones. De 90 parroquias, 35 ó 36 sólo tienen un párroco» [42]. Y ese párroco tenía la habitual carga de fieles, que iba de 4 «hasta 10.000 almas», diseminadas en muchos casos en pequeños lugares distantes «10 ó 12 millas» de la iglesia. La misma cifra se dará casi un siglo después [43], lo que avala el carácter de constante que suele tener la relación clero-fieles.

Lógicamente, cuanto mayores y más agrestes fuesen los territorios, más se agravaba la desatención sacerdotal. En Perú, de sus tres regiones naturales, parecía claro que estaba peor atendida la selva que la sierra, y ésta que la costa. En Bolivia, los 198 sacerdotes disponibles en la archidiócesis de La Plata para atender «casi un millón de católicos» resultaban doblemente insuficientes por la extensión y compartimentación del territorio, que contaba «con 514 iglesias» [44].

Uno de los pocos países, si no el único, que parece tener una razonable proporción entre fieles y parroquias podría ser Ecuador. El número de diócesis y parroquias no debía ser ajeno a las buenas décadas que siguieron a la presidencia de García Moreno. En 1894, para poco más de 307.243 km^2 y 1.272.000 habitantes disponía de una metrópoli y siete diócesis. Comparativamente podría considerarse superior a la media continental Quito, que estaba con 420.560 habitantes, estaba dividida en 81 parroquias atendidas por 195 sacerdotes. Otras pequeñas diócesis, como Loja, erigida en 1866, tenía 61 sacerdotes seculares y 20 regulares para unos 80.000 católicos. Incluso el liberal Guayaquil disfrutaba de 80 sacerdotes entre regulares y seculares para 95.370 fieles [45]. Habría que conocer más la atención de todas esas parroquias,

[42] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 748 (Paraguay) 1878.

[43] En 1960 tenía 313 sacerdotes, de los que sólo la mitad tenían encargo parroquial. El resultado era una carga de 10.000 fieles por sacerdote. (Mecham 66, p. 198).

[44] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 43 (Bolivia). No resulta fácil compaginar esta cifra con la que da Fellman 198/III, p. 14, donde indica que en 1900 había «4.500 profesionales, de los cuales 2.343 eran militares y 1.106 sacerdotes». Si fuese cierto la ratio habitantes/sacerdote sería de las mejores del continente, con apenas 2.000 fieles por sacerdote.

[45] *Annuario* 1900, pp. 828-829.

pero no deja de ser significativo que, a mediados de nuestro siglo, Ecuador sea uno de los pocos territorios latinoamericanos que no tiene problemas de clero ni de vocaciones, incluso con más candidatos «de l[o]s que las órdenes religiosas pueden abarcar»[46].

Bien distinta era la situación de Brasil, sin apenas clero regular en las últimas décadas del imperio y en los años noventa, al comienzo de la república. En 1882 se informaba a Roma que «el clero e[ra] insuficiente», hasta el punto de considerar que «la cosa más necesaria y saludable para la Iglesia de Brasil [era precisamente] promover por todos los medios [...] los seminarios [...]»[47]. Bastaría comparar con Ecuador para darse cuenta de la desproporción que suponía sus catorce diócesis para casi 8.600.000 km^2 y más de 17.000.000 de habitantes, junto con el mayor número de emigrantes del continente. Los que se han aproximado a la historia religiosa del Brasil finisecular no dejan de destacar que el clero «contó con un número desproporcionadísimo de miembros para su ministerio»[48]. En 1900, la diócesis de Pará tenía 68 sacerdotes seculares y siete regulares para atender 487 iglesias y capillas y 600.000 fieles; no estaba mucho mejor la archidiócesis de Bahía, que tenía que hacer frente a más de 2.000.000 de fieles con sólo 346 sacerdotes, o São Paulo, con 200 sacerdotes seculares y 50 regulares para 530 iglesias o capillas y 1.802.690 fieles[49]. Con razón los obispos latinoamericanos veían con envidia el desarrollo del catolicismo estadounidense. La comparación de la proporción de sacerdotes entre cualquier diócesis latinoamericana y norteamericana era desanimante: la mayoría de las diócesis americanas tenían un sacerdote por cada 1.000 católicos, y en algunas la proporción era aún más favorable. Era así desde la poblada diócesis de Chicago, con 665.000 católicos pero con 463 sacerdotes a la diminuta de San Agustín, con sólo 32 sacerdotes, pero para 7.500 católicos[50].

Desde luego, los obispos latinoamericanos de fin de siglo eran conscientes no sólo de la escasez de clero sino de que la desproporción iba en aumento. En 1888, monseñor Casanova, en Chile recordaba que si

[46] Mecham 66, p. 158.
[47] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 331 (Brasil) 1882.
[48] Pattee 1951, Brasil, p. 113.
[49] *Annuario* 1900, pp. 827-828.
[50] *Annuario* 1900, p. 823.

ya en 1865 nuestro venerable predecesor, el ilustrísimo y reverendísimo señor Valdivieso, demostraba con una nota al supremo gobierno que entre nosotros sólo había un párroco para cada 11.000 feligreses, desparramados en una superficie de 30.000 millas [...] ¿qué sucederá ahora que la población ha adquirido tanto incremento en estos últimos 20 años?[51].

Sin salirnos de Chile, país relativamente bien organizado en el terreno eclesiástico, monseñor Casanova consideraba que era preciso, como mínimo, duplicar el número de sacerdotes: «La arquidiócesis de Santiago ha menester por lo menos el doble número actual de sacerdotes para el servicio regular de los fieles, pues es inmensa la desproporción entre las poblaciones de los diferentes lugares y el número de eclesiásticos en cada localidad». La dramática escasez de clero era lo que más impacto le había causado durante su visita a la diócesis: «ésta es nuestra pena y podríamos decir, como en otro tiempo el apóstol, el *continuus cordis dolor* de nuestro ministerio», dirá en la pastoral de 1888. Años después, vuelve a escribir sobre el mismo tema. Como era de esperar, en un tema tan poco flexible como es el de la proporción entre el clero y los fieles, la situación no había variado:

Hace ya diecisiete años dirigimos una carta a nuestros amados cooperadores en el sagrado ministerio para manifestar la gran pena que sentíamos al ver la escasez de sacerdotes en nuestra viña y buscar los medios más eficaces para remediar ese grave mal. En el largo espacio de tiempo transcurrido no hemos visto desaparecer la causa de nuestro pesar y hoy, como entonces, podemos aseguraros que nuestra continua preocupación y nuestra más amarga pena es considerar el peso abrumador de trabajo que carga sobre los hombros de nuestros sacerdotes y sentir el clamor de las muchedumbres que nos piden el pan espiritual sin que haya manos que puedan distribuirlo[52].

Quizá una peculiaridad en países muy extensos y relativamente despoblados, como Chile o Argentina, sin una fuerte implantación de la Iglesia que se remontase a los tiempos de la colonia parece ser la disfunción muy marcada en la atención espiritual entre ciudades y pue-

[51] Casanova 1888, p. 85.
[52] Casanova 1905, p. 3.

blos. Como señala monseñor Casanova, la atención espiritual resultaba casi imposible en las zonas aisladas. En esos mismos años, un informe del internuncio brasileño sobre la situación en Argentina destaca esa duplicidad propia de países muy europeizados, con gran protagonismo urbano:

> hablaré —dice el informante— especialmente del clero secular en Argentina; conviene considerarlo en cuanto al número y en cuanto a la calidad. En cuanto al número, puede decirse que es suficiente en las grandes ciudades y en los centros más poblados; en cambio, es escaso en las localidades más lejanas de dichos centros. Considerando la calidad desde el punto de vista de la instrucción y, sobre todo, del comportamiento moral, se me informa que en las ciudades principales no deja de haber una buena cantidad de clero bueno y trabajador [...] es peor la situación del disperso en las pequeñas localidades[53].

Hay varios intentos de solución del problema en distintas diócesis. El más normal, estimulado desde Roma, será reforzar los seminarios. No resulta fácil y, en ocasiones, los obispos locales confían más —quizá por ser una solución más rápida— en la llegada de sacerdotes extranjeros, especialmente españoles, aunque no sólo. El arzobispo de Guatemala, ante la escasez de sacerdotes y la imposibilidad de nombrar a algunos de sus diocesanos «que viv[ía]n cómodamente en sus casas o en sus propiedades en el campo, y que no p[odía]n ser nombrados [párrocos] por su mala conducta o porque no les apetec[ía] servir» a la diócesis, había aceptado extranjeros. De todos modos, ya hemos hablado de lo problemáticos que podían resultar tales sacerdotes inmigrantes. En este caso no le habían dado resultado, ya que «los pocos que han venido, dice a la Santa Sede, no han sido buenos y he debido retirarlos y hacerlos marchar del país para evitar sus escándalos». Una última solución era ir a buscarlos personalmente a países seguros: «el próximo año pienso acercarme a los Estados Unidos para buscarlo yo mismo allí. Necesito especialmente misioneros para la costa del Atlántico»[54].

[53] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 279 (Argentina) 1893.
[54] AES, América, fas. 8, pos. 61, ff. 637-638 (Guatemala) 1893.

Otra solución era intentar aprovechar al máximo en la labor parroquial a todos los buenos sacerdotes disponibles. El propio monseñor Casanova, de Guatemala, había solicitado a Roma en los años ochenta una especie de plenos poderes para movilizar a todo el clero posible:

> Para atenuar la falta de sacerdotes, propongo a vuestra eminencia reverendísima, que el santo padre conceda al ordinario de Guatemala la facultad de forzar incluso por medio de la suspensión a los que rehúsen el nombramiento para un curato, cuando no tengan causa justa [...]. También sería muy oportuno poder obligar a este ministerio a los religiosos, a pesar de las exenciones o cualquier tipo de privilegios que tengan sus órdenes [55].

No era el camino adecuado, pero la petición sirve para reflejar la situación de extrema necesidad en que se encontraban casi todas las diócesis latinoamericanas. Ninguna podía permitirse el lujo de perder ni un sacerdote. Y se ponían medidas para evitarlo. Monseñor Herrera, en Colombia, había establecido en su diócesis una especie de contrato jurado para que todos sus seminaristas trabajasen pastoralmente en la diócesis. Para ello había publicado en 1894 un decreto tan sorprendente como sintomático,

> art. 1.º Todos los alumnos de nuestro Seminario que actualmente disfruten o entren en adelante a disfrutar del beneficio de beca o de media beca gratuita, por cualquier razón que sea, deberán previamente comprometerse *bajo juramento*, a prestar sus servicios en el *clero secular* de la arquidiócesis por el tiempo de *diez años* a lo menos.

En el juramento se especificaba que «no se ingresaría ni se haría profesión religiosa en ninguna orden, sociedad o congregación regular, sin licencia del arzobispo», y que si el alumno llegaba al sacerdocio se comprometía a trabajar «en el oficio o beneficio al que quisiere destinar[lo] el reverendísimo ordinario, ejerciéndolo al menos durante diez años bajo [su] omnímoda dirección y jurisdicción» [56].

[55] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 110 (Guatemala).
[56] El decreto se recoge en Herrera 1912, pp. 309-310.

En conjunto, parece claro que la escasez de clero era vista, a fines de siglo como una de las deficiencias graves para el futuro de la Iglesia. La conciencia del problema fue el comienzo de una lenta recuperación, muy desigual, que se reforzó a partir del final de siglo, en parte también gracias a la renovación en la calidad de los eclesiásticos, auspiciada desde Roma. Los cambios, sin embargo, fueron poco significativos, al menos en la generalidad de los países en la primera mitad del siglo siguiente. Muy relacionado con la escasez de clero estaba la infraestructura parroquial.

Parroquias: número y extensión

Hemos visto la escasez de clero para atender las parroquias latinoamericanas. Interesa ahora conocer algo de la dificultad añadida que suponía la gran extensión de esas parroquias, con una población muy dispersa. Intentaremos ver además, en algunos casos, cómo estaban constituidas esas parroquias, si eran ricas o pobres, si los curas podían comunicarse con el obispo y con otros sacerdotes o con qué medios se procuraba suplir la ausencia de pastores. Nos pueden servir de punto de referencia algunos de los datos manejados al hablar de la pobreza endémica de muchas iglesias de patronato, que no conseguían tener ni una catedral digna, como Haití. De ahí se puede deducir el estado material de las distintas parroquias. No siempre es así, pero una tónica que parece bastante general es no sólo la escasez de personal, sino también de medios. También es interesante conocer, en la medida de lo posible, la realidad de la práctica parroquial para ver su diferencia con la de otros lugares. Ya Chevalier alertaba sobre el error que supone aplicar en América hipótesis que sólo son válidas para Europa. Un ejemplo claro está en la práctica religiosa. Ni en la época contemporánea ni en el XIX parece que sea menos elevada en las ciudades que en el campo. Y cuando se comprueba que en la ciudad hay más práctica que en el campo, también es necesario aceptar causas que pueden ser peculiares. Probablemente no se trate de un fenómeno de descristianización, como podría pensarse con esquemas europeos, sino sencillamente de imposibilidad para el cumplimiento o de la existencia de formas tradicionales de religiosidad poco centradas en la práctica dominical o cuaresmal. Un

ejemplo claro se da en México, donde la realidad contemporánea de una práctica elevada en el campo no es algo ancestral sino al contrario: es consecuencia del «esfuerzo misionero desarrollado en el mundo rural en los siglos XIX y XX»[57]. Y eso mismo se da en toda América desde principios de siglo. En los años noventa se despierta la preocupación por las parroquias, especialmente rurales y se procura organizarlas mejor.

Una primera aproximación al tema nos lo da la extensión de las parroquias. Monseñor Casanova daba por «sabido que en Chile la extensión de muchas parroquias exced[ía] a la de los obispados de Europa; y [que] cada cura t[enía] a su cargo cinco veces más feligreses católicos que en los países en que el catolicismo es menos favorecido»[58]. La dificultad, sin embargo, se hacía ya notar en los textos del primer sínodo chileno republicano, el de Ancud, en 1851, no era tanto debida al número de fieles, sino «a la completa dispersión en que viv[ían] en un vasto territorio, con pésimos caminos, o en islas diferentes rodeadas de un mar siempre agitado y peligroso, a [lo] que se agrega en las tres cuartas partes del año la constante lluvia y fuertes vientos»[59]. Podemos tener idea de la extensión de las parroquias si consideramos que muchas de ellas tenían capillas con las que el párroco tenía únicamente obligación de hacer una «visita anual [...] para instruir a sus feligreses y cuida[r] de que cumpl[iesen] con los preceptos de la confesión y comunión»[60]. Tal tipo de capillas o anexos era muy frecuente ya que la población solía construirlas, también en zonas en que era muy difícil la atención sacerdotal. En general, las estadísticas de esos años suelen mencionar muchas más iglesias en cada diócesis que parroquias o sacerdotes. En México, en la diócesis de Oaxaca había 999 iglesias y capillas para 152 sacerdotes, en Chiapas, también 500 iglesias para 62 sacerdotes[61]; en Bolivia, la diócesis de La Plata tenía 515 iglesias, aunque sólo 134 parroquias[62]; San Salvador de Bahía, en Brasil, contaba con 726 iglesias o capillas y 22 parroquias. En Santiago

[57] Chevalier 1979, p. 346.
[58] Casanova 1887, p. 73.
[59] Retamal 1983, p. 178.
[60] Retamal 1983, p. 178.
[61] *Annuario* 1900, p. 821.
[62] *Annuario* 1900, p. 827.

de Chile las 94 parroquias estaban reforzadas por 450 capillas[63], y así casi todas las diócesis. Una pequeña diócesis argentina, San Juan de Cuyo, describía en un «estado demostrativo»[64] de 1893 la organización parroquial. Casi todos los «curatos departamentales» tenían varios anejos clasificados como capillas u oratorios públicos. En la capital había sólo una parroquia, pero tenía cinco «capillas adyacentes» y dos oratorios públicos. Un curato rural como el de Maipú, en la provincia de Mendoza, contaba con una parroquia, tres capillas y un oratorio. En total la diócesis tenía 25 parroquias de las que dependían 25 capillas y 36 oratorios. Esta estructura llegaba a tener una gran densidad en algunos lugares de antigua implantación eclesial, como Perú. En la archidiócesis de Lima había 111 parroquias con 500 iglesias y capillas para sólo 606.900 fieles. En Cuzco, para 450.680 católicos se contabilizaban 106 parroquias y 650 capillas[65], lo que puede considerarse una excelente proporción, al menos en principio, sin ver su exacta distribución. En cambio, otros territorios de iglesia débil ofrecen un número muy inferior. En Venezuela, la archidiócesis de la capital no tenía sino 110 iglesias y capillas para 425.640 fieles, la diócesis de Barquisimeto 140 para 528.215, la de Guyana 50 para 400.500 fieles. Guatemala disponía de 104 iglesias y capillas para 1.387.990 católicos[66]. La archidiócesis de Santo Domingo contaba con 79 iglesias y capillas para 500.460 fieles.

De todos modos hay que volver a centrarse en la parroquia, único centro con posibilidad de tener sacerdote, cuando lo había, algo que ya hemos visto que no era habitual. Las 79 iglesias de Santo Domingo estaban dentro de sus escasas «33 parroquias», y éstas «esta[ba]n situadas a gran distancia unas de otras, con pueblos alejados diez o doce leguas de la matriz. Muchos pueblos no tenían iglesia»[67]. La situación del párroco era de aislamiento total. En Paraguay, se veía imposible vencer las enormes distancias que separaban a los párrocos, ya que éstos «para ver al sacerdote más próximo necesita[ban] perder más de 15

[63] *Annuario* 1900, p. 828.

[64] AES, Argentina, fas. 16, pos. 226-230, ff. 65-68.

[65] *Annuario* 1900, p. 829.

[66] *Cfr. Annuario* 1900, p. 830. Los datos —como sucede en casi todas las estadísticas eclesiásticas— podrían no ser muy fiables si pretendemos absoluta precisión, pero sirven al menos para establecer comparaciones.

[67] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 61, f. 551 (Santo Domingo) 1870.

días»[68]. Lógicamente, toda posibilidad de relación sacerdotal desaparecía. Lo mismo hay que decir de los contactos con la diócesis. En Argentina la distancia se presentaba como una de las causas, si no la más importante del deterioro del clero: había

> párrocos y ecónomos de iglesias distantes cincuenta, cien y hasta doscientas leguas del centro de la diócesis; solos, sin nadie que los vigile, que los aconseje, sin ser visitados por el obispo durante años y años; rodeados del mal ejemplo de los seglares; quizá provocados, más que provocadores, a sacrílego concubinato; hastiados, sin amor al estudio, no preservados por la mortificación, caen; y cuando ya están cargados de hijos, descuidan el oficio de pastores de almas para entregarse a una encarnizada búsqueda de un lucro que consideran necesario para ellos, para su mujer y para las criaturas que trajeron al mundo[69].

La narración tan concatenada de los peligros en que podían caer los sacerdotes es demasiado generalizadora y lineal. Volveremos sobre ello al hablar de la moralidad sacerdotal. Ahora nos interesa destacar la muchas veces trágica combinación que suponían las enormes parroquias entregadas a un clero normalmente aislado. El aislamiento en las perdidas parroquias rurales no sólo era causa de caídas, sino que imposibilitaba los proyectos de reforma que se hacían sentir a fin de siglo. El propio internuncio en Brasil escribía en 1893, comentando el informe sobre la situación del clero aislado que acabamos de citar:

> el autor de la carta dice que el clero de Argentina necesita ser reformado. El clero actual se reformaría, o mejor, se corregiría de algún modo sólo aquella parte que está en la ciudad o en sus cercanías con la ayuda de los ejercicios espirituales, de las visitas pastorales y de amonestaciones saludables. Pero el resto del clero que está disperso en lejanos territorios es más difícil de reformar con estos medios. Haría falta llamar, suspender, alejar a los culpables; y en tal caso, una gran parte de las iglesias rurales quedarían sin sacerdote[70].

[68] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 756 (Paraguay) 1889.
[69] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 280 (Argentina) 1893.
[70] AES, América, fas. 7, pos. 61, ff. 280-281 (Argentina) 1893.

El aislamiento era aún mayor si se tiene en cuenta que muchas diócesis carecían aún de boletín eclesiástico. En Honduras, a final de siglo, se intenta lanzarlo precisamente «para combatir la incomunicación, fenómeno tradicional en el país» [71].

Para colmo, la gran extensión de las parroquias rurales no significaba ni siquiera una cierta ventaja material para el clero. Muchas estaban desabastecidas. Las de Venezuela, en los años noventa se describen como «muy desprovistas de ornamentos o vestiduras para el culto, así como también de alhajas sagradas» [72]. En otros casos no había siquiera la posibilidad de atenderlas porque el curato «care[cía] hasta de lo más indispensable para vivir, y en consecuencia, no ha[bía] sacerdote que pu[diera] servirlas» [73]. Tal situación en algunos países, como Chile, era aún más lamentable porque coincidía con «la prosperidad [creciente] en todas las clases del país».

Es evidente que un clero tan aislado y con tales territorios a su cargo tendría dificultades para cumplir su cometido. No está claro el nivel de atención de los fieles. La opinión romana de final de siglo era que «resulta[ban] una excepción rarísima los curas que explica[ban] el Evangelio y enseñaban el catecismo al pueblo» [74]. Probablemente se había deteriorado el nivel general en los años de expansión del patronato en manos liberales, pero, con todo, no deja de parecer una opinión demasiado general. El sínodo de Ancud presentaba, unas décadas antes, un panorama bien distinto:

> los actuales párrocos cumplen bien, generalmente, con sus deberes, en cuanto pueden: son exactos en la administración de los sacramentos, y nunca dejan de administrarlos a los enfermos que los piden, por grande que sea la distancia y peligros a que se expongan; jamás omiten la predicación del Evangelio y la explicación de la doctrina cristiana en todos los domingos y demás días festivos.

Ciertamente la realidad estaría entre ambas posturas —la romana y la chilena—, influyendo mucho el país, la configuración étnica y el

[71] Carias 1985, p. 336.
[72] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 854 (Venezuela) 1892.
[73] Casanova 1887, p. 43.
[74] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 17.

episcopado local, pero lo que incluso en Ancud se admite es que resultaba «imposible que un solo sacerdote en cada curato pu[diese] prestar a sus feligreses la asistencia debida en cuanto al cumplimiento de los deberes religiosos» [75]. En parte porque los fieles aprovechaban lógicamente el viaje que tenían que hacer hasta la iglesia y «después de los oficios reclama[ban] al párroco para atender a los enfermos, hacer los trámites para matrimonios, etc., con lo que al sacerdote no le queda[ba] tiempo para la catequesis». En Costa Rica, «sólo 5 párrocos entre 45 da[ban] con éxito el catecismo» [76].

No siempre era así. En Chile, el sínodo de 1895 había establecido «como un medio sencillo al par que utilísimo de adoctrinar a los fieles» que se aprovechase la misa parroquial para recordar a los fieles las verdades más elementales. Para ello ordenaba:

> 1.° Inmediatamente antes de comenzar la misa, se recitará el catecismo sinodal, contestando el pueblo en alta voz a las preguntas; 2.° Al mismo tiempo en que el celebrante dice el *credo* y el *pater noster*, los rezará el pueblo en castellano y en voz alta, y 3.° Acabada la comunión del celebrante, se dirán por el pueblo en voz alta los actos de fe, esperanza y caridad siguientes: Creo en Dios, uno en esencia y trino en personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Creo en Jesucristo, El Hijo de Dios que se hizo hombre y murió por salvarnos. Creo que, después de esta vida, Dios dará premio eterno a los buenos y castigo eterno a los malos. Creo todas las demás verdades que Dios ha revelado y la Iglesia nos manda creer porque Dios no puede engañarse ni engañarnos. Espero en Dios, que me ha de dar, por los méritos de Jesucristo la vida eterna y toda la ayuda que necesito para alcanzarla, por cuanto Dios es infinitamente misericordioso, todopoderoso y fiel en sus promesas. Amo a Dios sobre todas las cosas, con todo mi corazón, con todas mis fuerzas, por cuanto Dios es infinitamente bueno en sí e infinitamente digno de ser amado. Y amo también al prójimo como a mí mismo, por amor de Dios. Me arrepiento de todos los pecados con que he ofendido a Dios, por ser Dios quien es infinitamente digno de ser amado y servido. Propongo fielmente confesarme y enmendarme, y quiero morir antes que volver a pecar [77].

[75] Retamal 1983, p. 178.
[76] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 506 (Costa Rica) 1888.
[77] *Sínodo* 1895, pp. 37-373.

La larga cita nos permite, con todo, ver en qué consistía el mínimo doctrinal que se quería en las parroquias. El hecho de que se establezca obligatoriamente en todas podría ser síntoma de que ya se practicaba, al menos de forma parecida. Con todo, no hay que perder de vista que el arzobispo Casanova era de los prelados más activos de América Latina. Otros muchos no exigirían nada a sus sacerdotes. Y en último término, lo que acabamos de recoger sólo podía darse cuando había parroquia y sacerdote.

De ahí la importancia de las iglesias rurales o capillas de que hemos hablado antes, que presumimos jugaban un papel importante en el mantenimiento de la piedad y formación de los fieles. El sínodo venezolano de 1904, aunque hay que tener presente que es posterior al concilio plenario y por tanto no sabemos si se cumpliría en los años noventa, exigía que

> en los caseríos o poblados donde no haya párroco ni pueda ir sacerdote en los días festivos, deberá fijarse una hora conveniente para que se reúnan los vecinos en el templo, capilla u otro lugar adecuado bajo la dirección o presidencia de una persona respetable y devota de entre ellos mismos con el objeto de rezar el santo rosario, tener alguna lectura piadosa y enseñar algo del catecismo a los niños y aún a los adultos, hasta donde ellos lo necesiten. [...] Los fieles serán exhortados con instancia a concurrir a estas reuniones pero debiendo saber, sin embargo, que a ello no están obligados bajo pecado, como lo estarían a asistir a la misa si la hubiese [78].

También en Brasil, la carta colectiva de los obispos de 1901 destaca la utilidad de esas reuniones «por la dificultad de que un sólo sacerdote pueda llegar a la atención de todos sus feligreses [...] dada la extensión de nuestras parroquias». Para paliarlo establecía que

> en los lugares distantes de la sede, allí donde no puede llegar la acción inmediata del párroco, procure éste procurarse personas que, al menos en los domingos y festivos reciten con los niños y los demás fieles el padrenuestro, Avemaría, credo, mandamientos de Dios y de la Iglesia y hagan actos de fe, esperanza, caridad y contrición.

[78] *Instrucción* 1904, p. 137, canon 354.

Y, esto ya como consecuencia del concilio plenario, pedían que «si era posible enseñasen también algo del catecismo diocesano»[79].

Una posible mejora en la atención espiritual estaba en el auxilio de los religiosos, incluso aunque no atendiesen parroquias. El mismo sínodo venezolano les «recomenda[ba] particularmente que prest[asen] esos servicios, teniendo por su parte los curas el cuidado de darles los permisos necesarios, pues los religiosos que administr[asen] el Santo Viático sin licencia del párroco incurr[ían] en excomunión»[80]. Se tendía poco a poco a suavizar ciertas disposiciones canónicas difíciles de cumplir en América Latina. Eso llegaba hasta pequeños detalles de culto, como por ejemplo el canto religioso, donde la situación de escasez de tantas iglesias rurales hacía aconsejable tolerar el canto exclusivamente femenino, ya que si no «por falta de músico o de recursos, no podrían celebrarse los actos de culto, o habría que suprimir alguno con perjuicio de la devoción de los fieles»[81]. Otro procedimiento era establecer cofradías o asociaciones que favoreciesen la enseñanza doctrinal. En Chile, monseñor Casanova establece que la cofradía de la Doctrina Cristiana se estableciese en toda parroquia y viceparroquia. Ya antes había promovido «la sociedad de Santa Filomena, aprobada para la Arquidiócesis» cuyo fin era la enseñanza religiosa en el pueblo[82]. A partir de 1896 ambas asociaciones tenderán a fundirse.

En otros territorios, sin embargo, sin organizaciones modernas, y a pesar de las distancias de los pueblos a la parroquia y de las escasas visitas del sacerdote, la vida religiosa era extraordinariamente fuerte. En esto, como tantas veces, hay que distinguir entre naciones de inmigración europea y naciones con tradiciones comunitarias indias, muy religiosas. Muchos de los pueblos indios, si no se había desarticulado la herencia tradicional

> con o sin sacerdote, [eran] pequeñas democracias casi teocráticas, ya que el «presidente municipal» o alcalde reina[ba] sobre una alcaldía y un juzgado que [eran] como el anexo de la Iglesia; siendo la autoridad civil del pueblo y el organizador de las fiestas, [era] sobre todo

[79] Colectiva 1901, p. 14.
[80] *Instrucción* 1904, p. 176.
[81] *Instrucción* 1904, p. 148.
[82] Casanova 1896, p. 20.

> el hombre elegido por una comunidad para la cual la religión [era] asunto de todos y [seguía] siendo el centro de la vida [83].

Lo que acabamos de decir es importante, sobre todo porque los laicos juegan un papel importante en el mantenimiento de la vida parroquial, a través de la religiosidad popular y de organizaciones con vida propia. Lynch ha tenido que recordar algo tan evidente como que esas organizaciones no eran anticlericales, sino que «se habían formado para responder a la falta de sacerdotes y no para oponerse a ellos» [84]. El conflicto había surgido cuando esas organizaciones, que debían estar insertas en la parroquia se habían enfrentado a la jerarquía o, de hecho, estaban en contradicción con la reforma de la vida religiosa que empezaba a despuntar después del Vaticano I. El caso más claro de enfrentamiento lo vimos al hablar de la «cuestión religiosa» en Brasil. Lo vimos, sin embargo como un conflicto entre la Iglesia y el Estado con un trasfondo masónico. Ahora intentaremos ver esas cofradías —en Brasil y en el resto de América— dentro de las parroquias. Quizá lo primero que hay que destacar es que efectivamente a finales de siglo, la jerarquía, que estaba promoviendo asociaciones nuevas —hemos mencionado algunas—, quería tener un control más eficaz sobre las antiguas organizaciones que existían en el ámbito parroquial. En Brasil, a fines de siglo continuaba la lucha para evitar que en las parroquias surgieran cofradías excesivamente independientes. Los obispos, reforzados por los acuerdos del plenario latinoamericano habían establecido en 1901 una serie de normas para conseguirlo. Reflejan tanto el vigor de la dirección episcopal en la Iglesia brasileña republicana como el nuevo tipo de fines —piadosos y moralizantes— que debían tener las cofradías. En efecto, se prohibía no sólo que participasen en ellas los pertenecientes a sectas o sociedades secretas, sino también «los que est[uviesen] ligados sólo por matrimonio civil y los pecadores públicos». Además, debían rendir cuentas anualmente a la autoridad eclesiástica, sus bienes se consideraban bienes eclesiásticos, administrados por las cofradías; se obligaban a acatar siempre la autoridad del prelado o de sus representantes; no podían nombrar ni despedir a sus capellanes sin autorización del ordinario y, siempre que hubiese elecciones internas,

[83] Chevalier 1979, p. 354.
[84] Lynch 1991, p. 88.

tenían que admitir como representante de la autoridad diocesana al párroco u otro sacerdote[85].

En otros lugares, sin llegar a los extremos de Brasil, se da también ese proceso de control episcopal, intentando que las cofradías estén eficazmente bajo la autoridad parroquial. Un procedimiento fue establecer reglamentos nuevos, apartándose de las normas consuetudinarias. No siempre dio buenos resultados. El primer sínodo diocesano que se celebró en El Salvador en 1892, publicó un nuevo reglamento general de cofradías. El obispo, Antonio Pérez Aguilar, nacido en la diócesis, quería hacerlas más religiosas —es decir, más parroquiales— y evitar abusos. Era un reglamento típicamente de la época, que daba al párroco el control de la cofradía, tanto en el aspecto asociativo como en el económico. También se restringía mucho el ingreso en las cofradías, ya que sus miembros debían ser católicos ejemplares, que además de cumplir con el precepto dominical, se confesasen y comulgasen mensualmente, algo realmente poco frecuente, al parecer. Lógicamente quedaban excluidos no sólo los masones, sino también los liberales, los pecadores públicos, los jugadores y los borrachos. Con todo, el problema más grave se presentó al intentar hacer tabla rasa, sin consideración con las tradiciones indias.

> El oficial mayor de la contaduría eclesiástica, Marcos Erezo, se opuso al reglamento general de cofradías en su aplicación a los pueblos de indios. El oficial mayor previó graves dificultades; pero el obispo insistió en que su reglamento era operativo y sencillo, y así lo hizo aprobar por el sínodo. Erezo consideró que aprobar el reglamento era destruir irremediablemente las «inveteradas costumbres» establecidas en los pueblos. Proponía, como contrapartida, una atención especial a las cofradías de los pueblos, que «con una orientación cuidadosa y especializada se podrían llevar correctamente». La experiencia mostró la ineficacia del reglamento, los «abusos» se incrementaron y los enfriamientos entre las autoridades eclesiásticas y las municipales llegaron a su clímax, El gobierno eclesiástico se vio obligado a acudir continuamente al gobierno central a través del ministerio de asuntos religiosos de gobernación, para que respaldara sus decisiones acerca

[85] *Cfr.* Colectiva 1901, pp. 72-73.

de las cofradías frente a la oposición de alcaldes, cofrades y demandantes [86].

No conocemos apenas el proceso de reajuste que se da en el interior de las parroquias durante el cambio de siglo para convertirlas en instrumentos más adecuados al nuevo concepto de religiosidad, propia del clero renovado que estaba empezando a extenderse.

Lo que sí parece darse es un incremento de agrupaciones nuevas, que muchas veces coexistían con las tradicionales en la misma parroquia. Casi todas tenían fines piadosos prácticos, de acuerdo con devociones propias del momento: la eucaristía, el papa, las agrupaciones de caridad... En Venezuela había empezado a extenderse a finales de siglo la asociación del Santo Viático, cuyos fines eran

> proporcionar un altar decente al enfermo en el acto de la administración: promover la recepción devota y lo más solemne posible del Santo Viático en las casas, con luces, flores y aún piadosos cánticos [... así como] proporcionar al párroco un coche para llevar el Santo Viático al enfermo, donde las autoridades civiles no permit[iese]n se le llev[ase] pública y solemnemente [87].

En Uruguay, en 1894 se decide, como consecuencia del congreso eucarístico de Montevideo, establecer «en todas las parroquias la cofradía de la Adoración perpetua» [88].

En Chile, monseñor Casanova escribe una pastoral *Sobre la cofradía del dinero de San Pedro*, en 1897, impulsando esa institución que había empezado a establecerse años antes en el país [89].

Otro campo parroquial en auge se refiere a las asociaciones de tipo caritativo obrero. En el mismo Chile, a finales de siglo parece bastante extendida «la importantísima sociedad de Obreros de San José» [90]. En el mismo país, la institución tradicional conocida como «Olla del Po-

[86] Cardenal 1985, p. 323.

[87] *Instrucción* 1904, p. 176. No es una innovación, sino que se aprueba algo ya «establecido en algunas parroquias» (*Ibid.*).

[88] Soler 1894, p. 51.

[89] Casanova 1897.

[90] Casanova 1889, p. 26.

bre», formada pro seminarista, adopta en esos mismos años la fórmula de las conferencias de San Vicente de Paúl. La incorporación tiene lugar en 1892. Desde ese año, los seminaristas «una vez por semana, durante el recreo que s[eguía] al almuerzo, se dedicaban [...] a su nueva tarea [de visitar pobres] y volvían al seminario al toque de campana para el primer estudio»[91]. El nuevo clero conoce así desde el seminario las nuevas fórmulas asociativas, que marcarán cada vez más la vida parroquial, frente a las tradicionales cofradías, más vitales e independientes, con una religiosidad quizá menos entendida ahora. Incluso en la lánguida iglesia venezolana, aparece la mentalidad cambiante. Un informe sobre la situación de la diócesis de Guyana, enviado por el recién consagrado obispo, Antonio Durán, da cuenta de las cofradías existentes y declara su deseo de transformarlas de agrupaciones festivas en instituciones moralizantes:

> cofradías hay varias consagradas especialmente a la Santísima Virgen. Todas ellas han tenido hasta ahora por exclusivo objeto el culto religioso en las correspondientes festividades; pero ya el sacerdote que me sirve de secretario [...] se prepara para señalarles, a algunas siquiera, un fin moral, utilizando así en favor de las buenas costumbres y de los deberes religiosos el poderoso resorte que ofrece toda asociación cuando está animada de un espíritu sinceramente cristiano[92].

Correlativamente a la aparición de cofradías más eclesiales y moralizantes, podría señalarse un incremento de la presencia femenina, al menos en algunos países. En Honduras, se desarrollan, en la misma línea cofradías de tipo femenino, como las guardias de honor al santísmo sacramento. Aquí, los autores señalan que nos encontramos ya ante instituciones que no se parecen a las antiguas cofradías. Las nuevas tienen «funciones más modestas y menos complejas que la colonial. La cofradía del Santísimo se organiza en coros de quince personas, con una mujer de directora y mujeres en la junta directiva. Igualmente en la cofradía del Carmen o hijas de la Virgen María, se permiten miembros

[91] Chile 07, p. 53.
[92] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 855 (Venezuela) 1892.

de ambos sexos, pero las funciones directivas son femeninas»[93]. Estas nuevas cofradías son, de hecho, agrupaciones de apoyo al párroco, con muy poca autonomía.

Indirectamente este proceso se vio favorecido, en algunos lugares, por la destrucción de la riqueza que poseían las viejas cofradías, que son sometidas también al proceso desamortizador. Las de Guyana, en Venezuela, en los años noventa eran ya «muy pobres, y sólo c[ontaban] con las insignificantes cuotas que sus miembros da[ba]n para celebrar sus fiestas patronales»[94]. Las de Centroamérica ven desaparecer sus riquezas —que no eran muchas, pero les permitían cumplir sus fines— casi al mismo tiempo. En El Salvador, las cofradías habían sido ya depredadas por el gobierno durante las guerras de la mitad de la centuria. Pero el golpe definitivo se lo dieron las leyes de extinción de las tierras comunales y de ejidos, proceso iniciado legalmente en 1882. Muchos pueblos se resistieron, «tanto que en 1897 se ordenó de nuevo a los alcaldes que vendieran la tierra común tan pronto como fuese posible». En las tierras comunales, que pasaron a manos de los terratenientes cafetaleros,

> pastaban las reses de las cofradías; en algunos casos, los hatos eran considerables. Con la abolición de las tierras comunales las reses tuvieron que ser vendidas o muertas. En muchos pueblos había haciendas pertenecientes a las cofradías más importantes; éstas también fueron consideradas como propiedad comunal y tuvieron que ser malvendidas. El poco dinero obtenido por estas ventas forzosas fue invertido, en parte, en los templos y, en parte, se perdió entre los cofrades[95].

Se resolvió así el problema que podían plantear cofradías independientes económicamente, pero al mismo tiempo las cofradías y las parroquias habían quedado «obligadas a la mendicidad», según se lamentaba en 1901 el obispo Antonio Pérez[96]. También en Nicaragua en 1899 se disponía que

[93] Carias 1985, p. 337.
[94] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 855 (Venezuela) 1892.
[95] Cardenal 1985, pp. 322-323.
[96] Cit. Cardenal 1985, p. 323.

los bienes raíces, muebles, semovientes y demás valores llamados de cofradía, son propiedades de los pueblos donde se hayan creado. Estos bienes serán administrados por la municipalidad y ocupados para el desarrollo de la localidad. Los anteriores tenedores o administradores de estos fondos concurrirán a rendir sus cuentas para su finiquitación o cancelación [97].

A pesar de la protesta de la iglesia y de la resistencia episcopal, quedó muy dañada la economía parroquial. Prácticamente, sólo en Brasil podía hablarse del «ingente patrimonio» de las cofradías, aunque aquí la riqueza no contribuía precisamente a favorecer a las parroquias: «las cofradías laicas, desventuradamente se encuentran en condiciones tristísimas, tanto si se miran sus constituciones como la administración de su patrimonio» [98]. De hecho, también ahí, a pesar de la independencia de la Iglesia, fue necesaria una reorganización interna de las parroquias. Según Pattee, «el espíritu católico que en un principio diera vida a todas estas organizaciones, tiene que reconstituir ahora la acción social católica sobre bases estrictamente religiosas». Ese proceso reconstructivo hace al parecer muy difícil el estudio de las nuevas instituciones, ya que «en cada estado o localidad la actividad religiosa en el orden social tomó diferente orientación», lo que «explica las dificultades extraordinarias que es necesario afrontar para conseguir datos referentes a este tema en Brasil» [99].

Todo esto no quiere decir que se produjese un divorcio entre el párroco y sus feligreses, sino que el final de siglo es época de reestructuración. Baste recordar lo ya dicho sobre el arraigo de las cofradías católicas entre los obreros en el Yucatán, donde seguían siendo en la época de la revolución una «forma de organización muy popular y bien arraigada» [100]. Quizá no se trate sino de un ejemplo más de la capacidad de adaptación creativa del catolicismo mexicano. Sería muy interesante conocer si en el conjunto de Latinoamérica las nuevas formas de vida parroquial tuvieron influencia en el despegue indudable de la Iglesia en la primera década del siglo XX.

[97] Ley de 14 de mayo de 1899, *apud* Arellano 1985, p. 325.
[98] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 60 (Brasil).
[99] Pattee 1951, Brasil, p. 121.
[100] Guerra 1988/I. p. 176.

Supersticiones y formación religiosa

Acabamos de ver que la escasez sacerdotal y las dificultades de la estructura parroquial para la formación del pueblo son una constante de la iglesia latinoamericana. De ahí podría deducirse una escasa formación y, consecuentemente, la extensión de actitudes supersticiosas. Indudablemente la habría, ya que no hay sociedad cristiana que la desconozca, aunque sea en grado mínimo, pero hay que reconocer que los datos sobre supersticiones son muy escasos en la documentación eclesiástica de la época.

Hemos hablado ya de las religiones paganas y de formas especialmente aberrantes de religión, que terminaron situándose al margen de la Iglesia, como sucedió en Haití o Brasil. Ahora nos interesa ver las pequeñas —o grandes— supersticiones que están presentes en la vida religiosa ordinaria. Las que combaten los párrocos y aparecen en los decretos episcopales o en los informes romanos. Haría falta profundizar mucho más, tanto para huir de la corriente que ve ídolos y pervivencias de las religiones precolombinas por todas partes, como de la que, admitiendo una genérica superstición no ofrece ninguna manifestación concreta.

Esto último no parece demasiado sencillo. Los trabajos sobre la Iglesia en esos años ofrecen también pocos datos. Cabría delimitar algunas zonas especialmente propensas a la superstición. Brasil, quizá como la más destacada. Se ha llegado a utilizar como paradigma para presentar las tres posibles formas de catolicismo americano —catolicismo puro, catolicismo parcial y desviaciones marginales[101]— que, pese a su exactitud, no son propias del catolicismo americano sino que son universales. En Brasil, lo más destacado sería el peso del espiritismo africano. De todos modos, esta corriente, aunque utilice oraciones católicas —o imágenes— no se puede considerar superstición: habría que situarla fuera de la Iglesia. Lo mismo habría que decir sobre el *vudú* o *fantoux* haitiano, de que ya hemos hablado.

Vayamos propiamente a los fieles católicos. La primera sorpresa que puede darse, después de lo dicho anteriormente sobre la vida parro-

[101] Es la lógica división que utiliza Lynch 1991, p. 88. El problema sigue siendo precisar la segunda forma.

quial, es que hay menos ignorancia de la que cabría esperar. En esto no hay que perder de vista la transmisión de la fe en las comunidades indias por medio de sus cofradías y estructuras de poder civil. En Michoacán, los campesinos, sin clero durante los decenios anteriores al porfiriato, no habían perdido ni la fe ni la formulación de las verdades. Un estudio local de historia religiosa sobre San José de Gracia refleja ambos aspectos:

> la mayoría [del pueblo] se sabe el rezado de principio a fin: padrenuestro, credo, avemaría, mandamientos, todo fiel..., yo pecador, Señor mío Jesucristo..., la magnífica, las letanías y numerosas jaculatorias. Nadie duda de ninguno de los artículos de la fe. Para aquellos campesinos, el cielo, el infierno y el purgatorio son tan reales como la noche y el día[102].

Quizá esa formación habría que limitarla a los grupos indios y mestizos herederos de una Iglesia bien implantada, como la de Perú y México. Desde luego, lo sorprendente es la poca importancia que la autoridad daba a la superstición. En lo que podría considerarse una síntesis oficial de las preocupaciones de la Iglesia americana, como son las *Actas del concilio plenario latinoamericano*, apenas se habla de supersticiones concretas. Ciertamente hay un capítulo titulado «De las supersticiones», dentro del título «De los impedimentos y peligros de la Fe»[103], pero sólo trata en concreto del «nesmerismo o magnetismo o hipnotismo». Es decir, lo mismo que todos los concilios y pastorales de Europa en esos mismos años de obsesión magnetista.

Cuando los obispos locales o los eclesiásticos locales hablan de supersticiones concretas, de sus países o jurisdicciones, suelen referir más bien aspectos estridentes en las manifestaciones externas de la sensibilidad religiosa. En Paraguay se menciona que

> la gente del pueblo bajo hace ciertas promesas curiosas como por ejemplo vestirse de *Guascurú*, es decir, como los indios de Chaco, que llevan este nombre. Y así, medio desnudos, sólo cubiertos de plumas

[102] L. González. *Pueblo en vilo. Microhistoira de San José de Gracia*. México, 1968, p. 110. Cit. en Lynch 1991, p. 85.

[103] *Cfr.* Plenario 1906, pp. 103-108. Son los artículos 158-165.

> y a caballo, pintada la cara, el cuerpo y el caballo, van delante de la procesión de San Blas, patrono de la república. Otros van vestidos de *camarangá*, o sea, máscaras de carnaval saltando y gritando delante de la procesión hasta el punto de parecer otros tantos diablos, con lo que perturban todo el orden y le dan a las procesiones un cierto aire de mascarada[104].

Tal tipo de manifestaciones, que no cabe incluir en la superstición propiamente, se daba también en Venezuela. El sínodo de 1904 condenaba «ciertas procesiones que se hac[ían] todavía en algunos pueblos, sosteniendo una pésima costumbre, en que la imagen del santo [iba] acompañada de bailes y cantos ridículos y de otras manifestaciones plenamente irreverentes, no tolerables ni como actos de una piedad sencilla e ignorante»[105]. El sínodo las calificaba de «supersticiones prácticas». En la misma línea se daban otras, que entraban ya en el terreno sacramental. Así, había la costumbre de bautizar —«poner el agua», como se decía— a los niños en las propias casas, con el objeto de organizar después grandes fiestas el día de presentarlos en la iglesia. O la «muy general [...] de imponer a individuos seglares la llave del monumento el Jueves Santo». De todos modos, eso no parecía tener visos de superstición sino inconvenientes prácticos, ya que

> uno de los desagrados que con más frecuencia ocurr[ían era] la de ponerla en alguna parroquia a la primera autoridad civil; pues suced[ía] no raras veces que la persona que representa[ba] esa autoridad no lleva[ba] vida cristiana ni mucho menos, encontrándose encenagada en el concubinato o en otros repugnantes vicios.

Esto había provocado no pocos altercados, al negarse algunos párrocos a imponer la llave a la autoridad, por considerar que era un desdoro para la religión. Los obispos sencillamente recordaban «que no exist[ía] ninguna ley, ni canónica ni civil, que oblig[ase] a los curas a echarle la llave del monumento a la primera autoridad civil de la parroquia [lo que no pasaba de ser] un acto de pura devoción cristiana»[106]. Otra costumbre habitual era «cubrir con un paño de lana o de seda blan-

[104] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 745 (Paraguay) 1877.
[105] *Instrucción* 1904, p. 134.
[106] *Instrucción* 1904, p. 314.

ca» los ataúdes de los adolescentes o doncellas, para significar la virginidad. El ribete de superstición estaba en la identificación entre el color blanco y la salvación del alma. Por eso los obispos exigían que se pusiese además un paño negro que recordase a los fieles «que el difunto necesita[ba] sufragios»[107]. También la devoción a las imágenes podía salirse del control eclesiástico. No siempre se daba pero, a partir del concilio plenario latinoamericano se intentó conducir la devoción popular al recinto eclesiástico. En Venezuela era frecuente venerar

> con culto privado ciertas imágenes: culto que se sost[enía] con limosnas recogidas o llevadas espontáneamente, recibiéndose también *milagros* o ex-votos como ofrendas de agradecimiento por beneficios alcanzados, y aún llegando los sitios donde tales imágenes exist[ían] a constituir centros de romerías.

El problema estaba en que tales cultos se practicaban

> «en casas particulares y hasta en alguna capilla con entera independencia de la autoridad eclesiástica, pudiendo así dar margen a inconvenientes, supersticiones y actos no conformes a las exigencias del verdadero culto y de la fe católica». Sin embargo, no se desautorizaba ese culto, sino que se exigía que se trasladasen las imágenes a templos o capillas 'al amparo de la jurisdicción eclesiástica'»[108].

Era un riesgo más que una superstición. Algo más grave era la devoción al culto del Corazón del Señor San José, que estaba extendiéndose, hasta el punto de tener que prohibirse «las medallas que presentaban este corazón junto con los de Jesús y María»[109]. Ya en una línea más alejada de la práctica católica estaba

> la vana observancia, y [las] creencias y prácticas ridículamente supersticiosas que se ha[bían] hecho tradicionales y de las que ni aún se libra[ba] a gente piadosa [entre las que estaban] ciertas fórmulas a manera de exorcismos, que d[ecían] *ensalmos*, y de ciertas oraciones no aprobadas por la Iglesia, como la que denomina[ban] del *Justo*

[107] *Instrucción* 1904, p. 156.
[108] *Instrucción* 1904, p. 126.
[109] *Instrucción* 1904, p. 128.

> Juez y otras por el estilo, para librar de males y daños y preservarse de peligros como por medios milagrosos [110].

Si la superstición no termina de concretarse, sino en aspectos muy generales, la ignorancia sí preocupaba más, sobre todo en determinadas regiones. Al fin y al cabo, la superstición se ve casi siempre como consecuencia de la ignorancia. Eliminar ésta es contrarrestar aquélla. En el cambio de siglo hay una conciencia general en el episcopado de que se ha retrocedido mucho en la educación de la fe:

> la extremada ignorancia religiosa que reina en toda nuestra república [...] ha sido ocasionada por las desgracias y calamidades incesantes que nuestra patria ha tenido que pasar durante el primer siglo de su existencia nacional, lo cual ha impedido, sobre todo, la formación continuada de un clero plenamente capaz para cumplir el deber de la enseñanza [111].

Tal diagnóstico, aunque se refiere a Venezuela, podría extenderse a parte del continente. Más aún, en el siglo pasado puede afirmarse que muchos grupos indígenas cristianizados quedaron abandonados a sí mismos por falta de sacerdotes [112]. Pero desconocemos cómo reaccionaron y hasta qué punto influyó decisivamente ese abandono en la vivencia religiosa, al tratarse de comunidades muy cuidadosas en la transmisión de sus creencias y costumbres. Ello no quitaba que en los años noventa la Santa Sede plantease el problema de la recristianización —o si se quiere, del readoctrinamiento— de América Latina como capital. La conclusión de un informe preparado en la S. C. de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios en 1894 era terminante. Según los datos de que disponían, la situación era extremadamente delicada, ya que «casi cincuenta millones de fieles en los que el amor a la Iglesia parec[ía] providencialmente innato, se enc[ontraban] casi por completo desprovistos de aquellos cuidados y ayudas espirituales que en otras regiones los pastores de las almas difund[ía]n a diario» [113]. Da la sensación de que se estaba ante una situación de equilibrio inestable. A nivel general no se

[110] *Instrucción* 1904, p. 48.
[111] *Instrucción* 1904, pp. 27-28.
[112] *Cfr.* Chevalier 1979, p. 351.
[113] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 221.

podía decir, en absoluto que faltaba la fe o que se hubiese deformado radicalmente la doctrina, pero tampoco se avanzaba. «La fe, aunque está muy viva en las masas, languidece cada día un poco más» era otra de las conclusiones romanas. Los intentos de revitalizarla al estilo europeo, por medio de misiones populares, muy esporádicas, no servían para constituir una cristiandad activa y con el nivel sacramental o moral que se consideraba como mínimo en tiempos de León XIII. En algunos casos, era evidentemente imposible que la formación cristiana no se deteriorase. Tras una visita pastoral realizada a tres parroquias de Haití, monseñor Tonti, delegado apostólico, informaba de lo que le parecía la situación real de los fieles, incidiendo en algo que ya hemos mencionado tantas veces:

> estas tres parroquias se extienden —escribe— por un territorio vastísimo, y la población diseminada en esa extensión es de más de cien mil habitantes, de los cuales, desgraciadamente apenas una octava parte está bien instruida en la religión católica y cumple regularmente sus deberes religiosos; el resto, aunque están bautizados, viven en el embrutecimiento de la superstición y el fetichismo [114].

De ahí la preocupación de los buenos prelados por estimular la catequesis del pueblo. En Chile, monseñor Casanova recomendaba a sus sacerdotes la aplicación en la enseñanza del catecismo, recordándoles incluso cómo «bajo el pontificado de Benedicto XIV, en 1744, un decreto de la congregación del concilio [había] conden[ado] toda interrupción del catecismo en los domingos y fiestas aun cuando concurriera una sola persona» [115]. La falta de pueblo no era el problema en Latinoamérica, sino todo lo contrario. Muchas de las asociaciones de que hemos hablado, especialmente la cofradía de la Doctrina Cristiana intentaban revitalizar la formación religiosa. En la misma línea hay que situar la promoción de catecismos en esos años, bien catecismos generales —Casanova recomendaba a sus párrocos que utilizasen para los niños el de San Pío V—, bien catecismos sinodales, que ya hemos mencionado. El objetivo fijado por Roma en los años noventa era cada vez más claro. El primer objetivo para salvar el retroceso que había supues-

[114] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 655 (Haití) 1893.
[115] Casanova 1896, p. 11.

to la crisis decimonónica de la cristiandad latinoamericana pasaba por la mejora del clero y la vuelta a la catequesis. El concilio plenario hablará abundantemente de la ignorancia religiosa y del catecismo, incluso entre la población rural[116]. De hecho, después del concilio son muchos los episcopados que se lanzan a elaborarlos. En 1901, el episcopado brasileño decide que

> dentro de un año, los señores obispos sufragáneos remitirán al señor arzobispo su parecer y proyecto de catecismo de esta provincia eclesiástica meridional, de forma que cubra las prescripciones del apartado 708 del concilio plenario latinoamericano, quedando el señor arzobispo encargado de la reorganización y redacción[117].

Es un ejemplo entre muchos, pero sirve para ver que la Iglesia empezaba a enfrentarse al catolicismo de formación mínima que parecía haberse extendido a lo largo del siglo como consecuencia de la desarticulación parroquial iniciada en los comienzos de la era republicana.

Territorios de misión

La falta de asistencia espiritual o doctrinal en algunos territorios era consecuencia pura y simple de la escasez de vocaciones. Pero a lo largo del siglo se dieron retrocesos en casi todos los países como consecuencia del ataque a que fueron sometidas las órdenes religiosas. En cierto modo, como sucedía con el patronato o las desamortizaciones, tampoco era un fenómeno totalmente nuevo. Lo que había sido la caída de las misiones jesuíticas en el XVIII se reproducirá en el XIX con casi todas las órdenes misioneras. Como consecuencia, cientos de miles de indios quedaron desasistidos —si eran ya católicos— o sin evangelizar, cuando se trataba de tribus muy de frontera. El error se comprendió tarde, cuando los propios gobiernos liberales piden misioneros para evangelizar aquellos territorios que resulta imposible incorporar a las de-

[116] Título II, Capítulo V. *De la ignorancia en materia de fe y de moral.* Arts. 150-157, en Plenario 1906, pp. 98-103 y Título X, Capítulo II, *Del Catecismo*, Arts. 706-710 y Capítulo III, *De los Catequistas rurales,* Arts. 711, en Plenario 1906, pp. 402-406.

[117] Colectiva 1901, p. 30.

ficientes estructuras administrativas de las repúblicas. La Santa Sede insistió muchas veces a los episcopados locales para que reactivasen las misiones indias, sobre todo en territorios como Perú, donde la mayoría de la población era india y no había excesivas trabas políticas para avanzar en este campo.

El capítulo «De las santas misiones a los infieles» es uno de los apartados más específicos de los decretos del concilio plenario latinoamericano. Los temas tienen el sabor del período colonial, tanto en los fines —«engrandecimiento y aumento de la sociedad religiosa y política»— como en los medios —fundar escuelas para los indios y para que «los sacerdotes y religiosos destinados a la conversión de los indios, puedan mejor practicar el idioma de aquella región»—, aunque existían dificultades nuevas, como era el poco apoyo de las autoridades civiles y la resistencia de los propios sacerdotes nativos[118].

Al hablar de misiones, en primer lugar hay que tener presente la existencia de territorios donde la Iglesia no estaba plenamente institucionalizada. Es decir, donde no existían diócesis, sino vicariatos o prefecturas apostólicas. Además, en América Latina la organización misionera tenía una peculiaridad que la distinguía del resto del mundo, ya que las misiones no dependían sólo de la congregación de Propaganda fide sino que era la sagrada congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios quien se hacía cargo de ellas. En 1900 había ocho vicariatos apostólicos dependientes de esta última[119]. Era una situación claramente excepcional, ya que fuera de esos vicariatos no tenía ningún otro territorio de misión. De todos modos no eran los únicos territorios de misión en Latinoamérica. Había además un vicariato y una prefectura en la Patagonia y otro vicariato en Honduras que dependían de Propaganda fide, a la que se encomendaban además todas las misiones americanas en territorios que no tenían origen hispanoportugués, como las misiones en Canadá, USA o las colonias de Sudamérica, como Jamaica o las Guayanas[120].

[118] *Cfr.* Plenario 1906, pp. 435-438.

[119] *Cfr. Annuario* 1900, p. 846. Como de costumbre, hay que tomar el dato con precaución, ya que *Annuario* no recoge todos los vicariatos existentes en ese momento.

[120] Sobre la distribución de los territorios de misión en América, vid. *Annuario* 1900, pp. 846, 851-852 y 854-855.

Además de esas zonas de frontera, claramente misioneras, había otras muchas zonas que podían considerarse tales, diseminadas en el territorio de las distintas diócesis. Ya hemos hablado de lo sorprendente que resultaba a veces para los propios obispos latinoamericanos que se recogiesen limosnas para la evangelización en África o Asia, cuando a pocos kilómetros existían pueblos igualmente misionables.

Además, incluso en los países más favorables y con una mejor organización misionera, el siglo XIX presencia un claro retroceso. Podría servir de ejemplo el centro misional de los franciscanos en Ocopa, territorio de Perú, desde el que evangelizaban la amplísima zona de que comprendía «prácticamente toda la selva, desde la frontera con Ecuador y Colombia hasta el Ucayali, y casi toda la sierra central»[121]. En 1824, por orden de Bolívar, el convento fue cerrado y los misioneros deportados, por españoles. No volvieron a establecerse hasta 1836, aunque también procedentes de España. Desde entonces desempeñan un papel clave en la evangelización y en la difusión de la piedad entre el pueblo, a través de las misiones y de la tercera orden, hasta el punto de poder decirse que gracias a ellos «nunca hubo un abandono total parte de la Iglesia de los pueblos del campo»[122]. Sin embargo, en 1791 había en Ocopa unos 85 religiosos frente a sólo 35 en 1890. Y esto respecto al centro emblemático de la orden «más importante» de una república que apoyaba la actividad misionera.

Como en otros campos, la época que estudiamos corresponde al cambio. Hay conciencia de la necesidad de reforzar las misiones, pero al mismo tiempo se sabe que para ello harían falta religiosos. Muchas de las ordenes que efectivamente volverán a misiones abandonadas desde el XVIII o principios del XIX no entrarán en América hasta principios del XX. Otras, como los salesianos realizarán una importante labor ya en los finales del XIX.

En algunos casos, poco podía hacer una Iglesia que no era capaz de cubrir sus necesidades pastorales y además era hostigada políticamente. Monseñor Thiel recuerda en su exilio romano que había recorrido el territorio de Costa Rica en varias ocasiones encontrándose con *tribus indómitas indorum*, sin que se plantease la posibilidad de evange-

[121] Klaiber 1988, p. 152.
[122] Klaiber 1988, p. 153.

lizarlos. Hizo lo único que podía: «promover en esos territorios las comunicaciones con la civilización, cooperar a la apertura de nuevos caminos y estudiar la historia y antigüedades de los aborígenes»[123]. En otros casos, el problema no estaba tanto en la imposibilidad de llegar a todos los habitantes de la diócesis como en el desinterés por impulsar las misiones entre los indios. En 1894 se denunciaba a Roma la desidia de la jerarquía peruana para evangelizar a los «indios infieles, para los cuales apenas da[ba] el arzobispado tres o cuatrocientos soles anuales, provenientes de la bula de la cruzada, sin ocuparse de darles el menor impulso y desarrollo»[124]. No todos actuaban con la desidia del arzobispo peruano. En Honduras, informaba el obispo en 1888 que «h[abía] establecido una pobre misión entre los salvajes y bárbaros del territorio diocesano, y se hacen progresos notables. Espero poder mejorar estas misiones con la ayuda del gobierno, que me la ha prometido»[125]. De todos modos, nadie contaba con que las misiones entre los nativos aún sin evangelizar se apoyasen en el clero diocesano. La combinación entre la llegada de nuevas órdenes y el cambio de orientación de muchos gobiernos que favorecieron el establecimiento de religiosos en sus fronteras como única forma de presencia del estado al que pertenecían teóricamente, fue lo que contribuyó al impulso misional de los últimos años del siglo. Un ejemplo paradigmático lo tenemos en Colombia. Como en todas las repúblicas las misiones entre los indios había sido desarrollada por los religiosos, especialmente jesuitas. Con los enfrentamientos con la Iglesia desde los años cincuenta y la expulsión de las órdenes, la labor misionera se vino abajo. Tras el concordato de 1888, que mejoraba sustancialmente la situación de la Iglesia, se planteó la posibilidad de recuperar los territorios perdidos para llegar a los «indios salvajes». En Roma, en los años noventa se calculaba que «el número de esos infelices superaba los cien mil»[126]. El planteamiento fue paradigmático: se encargarían los religiosos, financiados por el Estado. En 1883 el delegado apostólico, monseñor Agnozzi, había iniciado conversaciones sobre el tema con el presidente colombiano,

[123] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 496 (Costa Rica) 1884.
[124] AES, América, fas. 17, pos. 70, f. 488 (Perú) 1894.
[125] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 690 (Honduras) 1888.
[126] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 82 (Colombia).

> pero al buen resultado se opuso la mala condición financiera a que había quedado reducida Colombia en aquellos años. Ahora —se dice en 1894— es de esperar que las nuevas conversaciones y el impulso ya iniciado conduzcan al restablecimiento de una obra tan conveniente. Máxime si se tiene en cuenta que el gobierno no es contrario, sino que más bien impulse el retorno de los religiosos, como se ha podido constatar en los tratos para el envío de misioneros capuchinos y en la petición hecha por el propio presidente de la república, para que vuelvan los jesuitas[127].

La negociación concluiría en 1902, cuando el Estado firmó un acuerdo a favor de las misiones entre los indios, comprometiéndose a colaborar con ayuda económica[128]. Lógicamente, no todos los países estaban en tan buenas relaciones con la Iglesia como Colombia. Sin embargo, son bastantes los que hacen una excepción en el tema misional, procurando relanzarlo a pesar de mantener la tensión general.

El Paraguay intentó a final de siglo recuperar algunas de las zonas antaño cristianizadas. En 1892, el cónsul general del Paraguay en Argentina —aunque no parece claro hasta qué punto era una gestión formalmente oficial— escribía al cardenal secretario de Estado solicitando «del celo apostólico de la Santa Sede el envío de alguna orden religiosa, que arroj[as]e la semilla de la fe y de la civilización en aquellas apartadas regiones [de la selva paraguaya], la mayor parte de [cuyo] territorio se halla[ba] ocupado por salvajes que carec[ía]n de toda idea religiosa»[129]. Dentro de los objetivos colonizadores que deseaba el gobierno, la orden más adecuada parecía ser la de Don Bosco:

> El pueblo y el gobierno desean el establecimiento de órdenes religiosas no sólo para regularizar el culto y educar a la juventud, huérfana hasta hoy de toda enseñanza religiosa, sino también para convertir a los indios, formar colonias agrícolas y establecer escuelas de artes y Oficios. Conociendo las obras benéficas de los salesianos [...] en la Patagonia, República Argentina y Brasil, me permito suplicar a S.S.I. ordene o autorice a tan benéfica institución extienda al Paraguay su cristiana propaganda e institución[130].

[127] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 82 (Colombia).
[128] *Cfr.* Henkel 1900, p. 556.
[129] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 175 (Paraguay) 1892.
[130] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 176 (Paraguay) 1892.

Más preciso era el acuerdo establecido entre los capuchinos y la conflictiva Venezuela, deseosa de extender un mínimo de control sobre territorios que sólo teóricamente pertenecían a la república. Más aún, aunque los capuchinos consideraban que la propuesta gubernamental era «providencial para la Iglesia de Venezuela», no dejaban de indicar a Roma que el interés del gobierno no era tanto la salvación de los indios como «poner un obstáculo a la invasión inglesa»[131]. En efecto el gobierno adoptaba en este tema una actitud muy distinta de su habitual comportamiento. En concreto proponía:

> 1.° El territorio de Delta, Cama, Alto Orinoco, Amazonas y Goazira eran declaradas región de misiones católicas, confiada a los capuchinos españoles de Caracas. El número de los misioneros de[bía] ser 50; 2.° Para dirigirlos se tratará con la Santa Sede para establecer un vicariato apostólico [...]; 3.° El gobierno pagará 600 bolívares mensuales al vicario y 200 a cada misionero [...]; 5.° El gobierno contribuirá a la fábrica de las iglesias y dará lo necesario para la educación de los indígenas [...]; 7.° La presente resolución deja en todo su vigor las leyes contra las comunidades religiosas[132].

Este último punto es muy característico de los gobiernos liberales que apoyaban a los misioneros como avanzadilla de la penetración civil. En algunos casos esa simbiosis resultaba perjudicial para el cristianismo. En Bolivia, un país con una articulación muy débil,

> el gobierno mostró un particular interés por las misiones indias porque no era capaz de ejercer el control por sí mismo. Prien supone que la mezcla de colonización y evangelización haya sido la causa principal de las numerosas y sangrientas revueltas de los indios chaco: en 1874 los quiruguano, en 1889 los tabá, en 1892 de nuevo los quiruguano, que destruyeron los centros misioneros. En 1893 las misiones entre los chaco fueron puestas bajo la tutela del Estado[133].

Podría dudarse de la simbiosis, aunque también cabe la posibilidad de que los levantamientos indios se hiciesen directamente frente a unos

[131] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 212 (Venezuela) 1894.

[132] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 211 (Venezuela).

[133] H. J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978, p. 619, cit. en Henkel 1990, pp. 577-578.

gobiernos especialmente duros con los indígenas a finales de siglo. Esa dureza es especialmente fuerte en las naciones «blancas» del cono sur, Argentina y Chile.

En el norte de Argentina misionaban los franciscanos, especialmente italianos. A finales de siglo había unos 150 religiosos dispersos por el enorme territorio. Una de las dificultades en la evangelización era la postura violenta del gobierno ante la cuestión india. Los misioneros intentaron más que apoyar la «civilización», evitar la destrucción de los aborígenes. Actuaron en muchas ocasiones como mediadores en los tratados de paz, y «se ocuparon de la atención de los indios en las cárceles, donde vivían alejados de sus familias y en pésimas condiciones; en ocasiones conseguían incluso el rescate de los indios y construían escuelas en sus territorios»[134]. Una labor importante de penetración en las inmensidades argentinas es la realizada por los salesianos, que llegaron a Buenos Aires en 1875. En 1880 ya abrieron misiones en Patagonia y Viedma. En 1881 penetraron por el valle de Río Negro y en 1883 llegaban a los Andes. En 1896 les fue confiada la misión de la pampa. Desde 1883 *Propaganda fide* había establecido dos distritos misioneros, el vicariato apostólico de la Patagonia septentrional y central y la prefectura apostólica de la Patagonia meridional. El primero era el más importante, con 38 misioneros, 13 parroquias, 54 estaciones misioneras, 8 instituciones de caridad, 58 escuelas elementales con 2.600 alumnos para una población católica que superaba ya los noventa mil bautizados[135]. Tal labor educativa era vista con admiración en países limítrofes cuyos estados carecían de capacidad para establecer redes educativas similares en los territorios indios, como hemos visto que era el caso de Paraguay. Cuando la prefectura apostólica de la Patagonia meridional pasó a depender de la archidiócesis de Buenos Aires, en 1899, los salesianos continuaron administrándola como distrito[136]. De todos modos, una actuación más significativa de la protección de los indios ejercitada por los misioneros ante los gobiernos la tenemos al otro lado de los Andes, en Chile. Allí, los salesianos de la prefectura de la Patagonia meridional y central —más modesta en número que la septen-

[134] Henkel 1990, p. 591.
[135] *Annuario* 1900, p. 852.
[136] Henkel 1990, p. 592.

trional— intentaron salvar lo poco que quedaba de las tribus ona, yaganá y alakaluf, no más de unos 4.000 en total. En este caso se trataba de salvarlos materialmente, recogiéndolos para evitar la destrucción total. Para eso intentaron concentrarlos en estaciones misioneras, recreando, a dos siglos de distancia, algo parecido a las reducciones. En 1889 el gobierno les cedió por 20 años la isla de Dawson, para que pudiesen ofrecer a los indios dispersos por la Tierra de Fuego un lugar donde recogerse. De todos modos, los resultados fueron modestos y muchos de los indios, aunque probablemente evangelizados, murieron atacados por nuevas enfermedades[137].

Por lo que acabamos de ver, la colaboración de los gobiernos —incluso para que permitiesen sobrevivir a los indios— parece que resultaba indispensable en las misiones finiseculares. Una buena relación diplomática entre Roma y la respectiva república permitía que se asentasen. Lo contrario suponía precariedad o, incluso, destrucción en pocos meses de lo conseguido en las décadas anteriores. En las instrucciones a los nuncios de esos años queda clara la necesidad de la «simbiosis», al menos desde el punto de vista romano. En Colombia, la Santa Sede albergaba esperanzas de relanzar las misiones gracias a la mejora de relaciones que se había conseguido en los últimos años. En 1890, en las instrucciones dadas al nuevo delegado apostólico, Antonio Sabatucci, se hace un balance de lo realizado últimamente:

> con carta del 30 de mayo de 1883 el propio monseñor Agnozzi se dirigió a los presidentes de diversos estados de Colombia para asegurarse el apoyo del poder civil a favor de las misiones de los infieles salvajes. Tres presidentes respondieron inmediatamente, mostrándose favorables a estas misiones, pero parece que a las promesas no siguieron los hechos, especialmente por falta de subsidios [...] Confiando en que ahora sea mejor la situación financiera de tales gobiernos, se recomienda a monseñor Sabatucci reanudar las conversaciones con los mismos y con los obispos [...] para que sean erigidos vicariatos apostólicos para realizar dichas misiones entre los infieles salvajes.[138]

[137] Henkel 1990, p. 601.
[138] AES, Colombia, fas. 55, pos. 547-550, ff. 13r-v.

En Ecuador, en cambio, el empeoramiento de las relaciones político-religiosas estaba provocando un retroceso misional. En 1897, en las instrucciones que daba el cardenal Rampolla al nuevo encargado de negocios, monseñor Giovanni Battista Guidi, le recordaba

> que en el territorio oriental de la república, habitado en su mayor parte por poblaciones indias, a petición del gobierno se habían fundado cuatro misiones, destinadas a erigirse progresivamente en vicariatos apostólicos con carácter episcopal. [... eran las del] Napo, confiada a los jesuitas, la de Canelos y Macas, confiada a los dominicos, la de Méndez y Gualaquiza, confiada a los salesianos y la de Zamora, entregada a los franciscanos. La primera, de Napo, existía desde tiempos remotos y se ha[bía] llamado siempre vicariato apostólico. También había sido erigida en vicariato Méndez y Gualaquiza y, al empezar el movimiento revolucionario se habían iniciado prácticas para la erección de Canelos y Macas. Los jesuitas, por las persecuciones que sufrían, parece que habían abandonado la misión del Napo, y parecía que el gobierno tenía intención de quitar las misiones a las órdenes religiosas para confiarlas a sacerdotes seculares nacionales.

La Santa Sede consideraba que eso significaría «la destrucción de las misiones» y, de acuerdo con su práctica habitual, se negaba a cualquier cambio de enfoque, admitiendo sólo que «si alguna de las comunidades religiosas a las que estaban confiadas no podía, por razones de peso, continuar con la misión, se podría confiar a otra orden». La misión del representante pontificio era precisamente «inducir al gobierno a restablecer regularmente las asignaciones para las cuatro misiones»[139].

También en 1896 otro de los diplomáticos vaticanos de especial importancia, monseñor Averardi, llevaba instrucciones para estimular las misiones en México, aprovechando las favorables condiciones políticas. Ciertamente, la secretaría de estado era consciente de que no podía esperarse una ayuda directa de la república para enviar órdenes religiosas a las tribus indias aún no evangelizadas, pero no dejaba de recomendar a la «enviado pontificio que busca[se] la colaboración especialmente de los obispos, del gobierno y de todos los hombres de buena voluntad que, o por afán religioso o por puro patriotismo se m[ostrasen] dis-

[139] AES, Ecuador, fas. 142, pos. 615, ff. 17r-18r.

puestos a colaborar en tan noble empresa». Buscar, pues, el apoyo oficial, recurriendo a la argumentación patriótica. Obviamente, en México la dificultad estaba en la imposibilidad de enviar religiosos, oficialmente proscritos. Pero no por eso se dejaba de recordar a monseñor Averardi que debía esforzarse en promover la evangelización india: «Ciertamente —le decía el secretario de estado— la falta de religiosos hace más difícil el cumplimiento [de este objetivo diplomático] pero es deseo de su santidad que en este terreno se lleve a cabo todo lo posible»[140]. La flexibilidad política del porfiriato y la vitalidad del catolicismo mexicano supieron, en esto como en otros terrenos, encontrar soluciones. Una fue la discreta entrada de ordenes religiosas. De modo más o menos velado los claretianos misionaban ya en el país desde 1884. La otra solución fue crear instituciones mexicanas con fin misional. También en 1884 un grupo de la orden de misioneros de San José, fundada en 1872 por José Vilaseca, apoyado por el obispo Plancarte, se dedicó a la evangelización de los tarahumara y yaquis en el norte y de los lacandones en el sur[141].

Quizá como síntesis habría que considerar el final de siglo como una época de relanzamiento misional, de la mano de ordenes religiosas —capuchinos, franciscanos, claretianos y salesianos especialmente— pero muy en relación con los gobiernos locales. Se entiende así que en algunos países —de colaboración o tolerancia— los resultados sean buenos y en otros —de planteamientos liberales sectarios— haya retrocesos. En Chile, en «1901 Propaganda fide instituyó la prefectura apostólica de la Araucanía, teniendo en cuenta que en los últimos años se había convertido en una floreciente misión»[142]. En Ecuador, en cambio, las fluctuaciones políticas parecen reflejarse también en la labor misional: los franciscanos abandonan el vicariato de Zamora en 1896, los dominicos, que habían abandonado la misión de Canelos, vuelven en 1887, mientras que los salesianos —ya hemos visto que estaban muy bien considerados por los gobiernos— trabajaban desde 1894 entre los jíbaros en el vicariato de Méndez y Gualaquiza[143]. También por razones polí-

[140] AES, México, fas. 54, pos. 439, ff. 36r-v.
[141] *Cfr.* Henkel 1990, p. 491.
[142] Henkel 1990, p. 600.
[143] *Cfr.* Henkel 1990, p. 569.

ticas —en este caso bélicas— tras la guerra de Paraguay con Argentina, Brasil y Uruguay, la actividad misionera quedó totalmente paralizada. En Brasil, en cambio, se aprecia a lo largo de la primera década republicana la influencia de la política, incluso indirecta. Los internuncios de los primeros tiempos tras la caída del imperio intentan primero situar a la Iglesia en el nuevo ordenamiento político. Una vez conseguido eso se plantea la expansión misionera. Sólo en 1902 aparece en las instrucciones dadas por secretaría de estado a monseñor Giulio Tonti: la evangelización de los indios en Brasil se desarrollaría mucho

> si dicha misión fuese confiada a las congregaciones de religiosos y si a cada una de ellas se le asignase una determinada misión en la que pudiese desarrollar su actividad. Monseñor Tonti —se le indica— consultará a los superiores de las órdenes existentes en Brasil y, después de haber estudiado con ellos el modo mejor de poner en práctica tal proyecto, informará a la Santa Sede.

Un síntoma de que la situación estaba madura ya para relanzar las misiones era la reciente constitución

> en São Paulo de una sociedad destinada a auxiliar a los misioneros que quisiesen dedicarse a civilizar los numerosos salvajes aún existentes [...] y a recoger los fondos necesarios para llevar a término empresa tan santa. Monseñor Nuncio —concluye la instrucción— procurará favorecer al máximo los nobles objetivos de dicha sociedad y animará a los obispos a que le presten todo su apoyo»[144].

Pero el renovado esfuerzo misional venía después de resolver la relación con el nuevo régimen político y de terminar el duro proceso de renovación de las órdenes religiosas, especialmente introduciendo otras nuevas, como los salesianos, que desde 1895 misionaban en el Matto Grosso[145]. Hasta entonces, el mal funcionamiento de ambos elementos había dañado muy gravemente la actividad misionera de la iglesia a lo largo de todo el siglo.

[144] ASV Nunziatura Brasile, N. 98, fas. 481, ff. 33r-v.
[145] Henkel 1990, p. 628.

Nuevas iniciativas

Hemos visto hasta ahora algunas de las realizaciones típicas de toda actuación eclesiástica que se dieron también, con más o menos fuerza, en los países latinoamericanos. Pero hay otras actividades, muchas veces poco destacadas, que resultan muy significativas para mostrar los nuevos vientos renovadores, que se daban en el cambio de siglo. Son actividades que no significan nada aisladamente, pero que sí se repiten en unos países y en otros nos están retratando el nuevo clero, los nuevos obispos o los nuevos laicos. ¿Qué podríamos entender por nuevas iniciativas? Todas las que a los ojos de un observador no se daban hasta entonces y ahora empiezan a ser habituales: nuevas devociones, reuniones eucarísticas, viajes episcopales a Europa, manifestaciones masivas de la fe popular con grandes concentraciones de fieles, como coronaciones canónicas de advocaciones marianas, sínodos, nuevas diócesis, etcétera. Lógicamente, no vamos a mencionar todas. Muchas las veremos en los próximos apartados. Ahora pretendemos únicamente mostrar que en los últimos años del siglo, la renovación puede cuantificarse en actividades que eran casi —o sin casi— desconocidas apenas unas décadas antes. Quizá valga la pena indicar que estas nuevas iniciativas muchas veces se corresponden con otras similares en el resto de la Iglesia. En ese sentido no son sino una muestra más de la nueva universalidad —quizá también uniformidad— del catolicismo latinoamericano. Aunque sin perder las características propias ni tampoco las formas antiguas, que unas veces coexisten simplemente, otras —Guadalupe, por ejemplo— se refuerzan con las nuevas iniciativas. En el fondo nos estamos refiriendo a lo que algunos historiadores de la época llaman la renovación o la reforma en el terreno de lo pastoral, que de algún modo inició una «nueva religiosidad dirigida desde las diócesis y predicada desde los púlpitos»[146].

Algunas iniciativas son consecuencia sencillamente de la nueva movilidad del clero y —especialmente— de los obispos. La unión con Roma no se da sólo por buscar en el papa un apoyo frente a los atropellos de los gobiernos liberales como tantas veces se dice. Es también la consecuencia natural de algo normalmente poco mencionado: los obispos

[146] Lynch 1991, p. 86.

de las últimas décadas del XIX viajan mucho a Europa y, lógicamente a Roma. La sede de Pedro es fuente de iniciativas e ideas pastorales, pero también de devociones. Sorprende, por ejemplo, la cantidad de reliquias que los obispos traían de Europa, casi siempre para sus seminarios. En el seminario de Santiago de Chile «la fiesta del niño mártir San Julio Rústico Dulce [era] una de las más queridas del seminario por la piedad que inspira[ban] sus reliquias traídas de Roma en 1861 por el arzobispo Valentín Valdivieso. Esa nueva devoción, seminarista y romana, que contribuyó a la piedad de los sacerdotes chilenos fue reforzada por monseñor Casanova cuando en 1890,

> quiso conmemorar con toda pompa la venida al seminario de las santas reliquias. El triduo acostumbrado se celebró con mayor solemnidad; en el día de la fiesta, a la cual precedieron solemnes vísperas al santo y una conmovedora procesión con las reliquias, el señor arzobispo celebró un gran pontifical, haciendo él mismo el tiernísimo panegírico del niño mártir. Imposible será —concluye el autor— borrar en el corazón de los que tuvimos la dicha de asistir a tan conmovedora solemnidad, las santas emociones de que gozamos aquel día memorable[147].

El mismo tipo de actos y religiosidad en el seminario mexicano de Querétaro, cuyo rector, «el canónigo Rosas», peregrina a Roma en 1898. Traerá de allí, de la «lipsanoteca eclesiástica», cuatro cuerpos de mártires para la diócesis. Las reliquias, que llegaron por ferrocarril fueron recibidas con toda solemnidad por el pueblo. De la estación fueron llevadas «hasta el templo del Santo Nombre de Jesús en hombros por [cuatro] médicos. A las puertas del templo las recibió con gran solemnidad el [obispo] ilustrísimo señor Camacho acompañado del clero, del seminario y de numerosos fieles[148].

En esa época de grandes viajes y peregrinaciones, como es el cambio de siglo, hay también en América Latina una gran afluencia de masas a los centros de devoción marianos. Quizá lo nuevo sea aquí el carácter organizado, jerárquico si se puede hablar así, de estas mani-

[147] Chile 07, pp. 68-69.
[148] Isla 1963, pp. 113-114.

festaciones. Hay muchos ejemplos. Mariano Soler, arzobispo de Montevideo, impulsó a los uruguayos al santuario de Luján,

> Condujo allí varias peregrinaciones, como la del 15 de mayo de 1892 y la del 8 de septiembre de 1895. Esta última, por iniciativa y fervorosa propaganda del obispo, dejó colgada en aquel sitio de milagro una lámpara monumental, que en frase del mismo prelado, había de representar «el acto de fe y de amor y la expresión de nuestra confianza que clame ante María propiciación por los católicos del Uruguay»[149].

Similares manifestaciones de piedad popular organizada en la decaída iglesia venezolana. En tiempos del presidente Crespo tuvo lugar en Caracas una gran peregrinación a un nuevo santuario de la virgen de Fátima, organizada por un párroco de la ciudad, con la finalidad de pedir que terminase una voraz plaga de langostas que arrasaba el país desde hacía tiempo. El propio delegado apostólico se asombraba en su informe a Roma de que tal iniciativa se hubiese lanzado y más aún de que hubiese tenido éxito. Sobre todo porque a esa manifestación de piedad «se ha[bía] añadido otro acto estupendo, a saber, un acto solemne de adhesión al sumo pontífice, y ésta acompañada [...] de 25.000 firmas[150].

Iniciativas nuevas son las cofradías de que ya hemos hablado, más unidas a la jerarquía —y más controladas— que las tradicionales, pero esas cofradías reforzarán muchas veces iniciativas piadosas también estimuladas por la jerarquía en esos años. La más importante —y la de más peso teológico en la piedad católica— será la eucarística. Congresos eucarísticos, especialmente apreciados por los distintos episcopados ciertamente reunirán multitudes, pero también influirán permanentemente en la piedad de los fieles. Así, una de las conclusiones del congreso eucarístico del Uruguay, celebrado en 1894, era «que se d[ies]e toda la solemnidad posible a las primeras comuniones[151]. En Honduras, la devoción eucarística se apoyará en las guardias de honor y en las cofradías del Santísimo, difundidas en esos años por muchas parroquias[152].

[149] Vidal 1935/II, p. 13.
[150] AES, América, fas. 9, pos. 61, ff. 832-833 (Venezuela) 1886.
[151] Soler 1894, p. 62.
[152] Carias 85, p. 337.

En Guatemala, «la devoción profunda que [el país] ha sentido por la sagrada eucaristía» se concretará en el jubileo circular[153]. Y en Venezuela, el sínodo de 1904, quizá como consecuencia de las iniciativas eucarísticas de la última década, establecerá que

> todos los domingos y días de fiesta haya en las parroquias un ejercicio, de tarde o de noche, según los lugares, y conforme a la siguiente distribución: se expondrá el santísimo sacramento, contándose el *O salutaris;* enseguida se rezará el santo rosario; después se hará una plática o una lectura piadosa, y luego se cantarán las letanías de la Virgen con la oración del tiempo; por último se cantará el *Tantum ergo* y se dará la bendición[154].

Ciertamente, aquí estamos entrando ya en la organización —renovadora pero uniformizadora— de la nueva parroquia, muy centrada en los actos de piedad. Esa nueva parroquia, que más o menos parece extenderse desde final de siglo por toda América Latina, es una manifestación más —quizá la institucionalización— del esfuerzo reconquistador que tenían las nuevas iniciativas. No hay que olvidar que es a final de siglo cuando la Iglesia mexicana emprende lo que Jean Meyer ha llamado la reconquista del campo. Pero se da también en otros lugares: en Chile por los años noventa se llevaban a cabo «cada año hasta 300 misiones populares, especialmente en el campo»[155]. Incluso aceptando que en el cambio de siglo se da una nueva pastoral, habría que conocer mejor las nuevas iniciativas para ver si se puede hablar o no de un movimiento uniforme o si, por el contrario, junto con la nueva pastoral —más rígida— no aparecen otras iniciativas —en el campo social, por ejemplo— con un signo diverso.

Religión y pueblo

Las nuevas iniciativas, aunque marcaron un nuevo modo de pastoral no fueron, ni mucho menos, la única manifestación de la religio-

[153] Pattee 1951, Guatemala, p. 251.
[154] *Instrucción* 1904, p. 136.
[155] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 73 (Chile).

sidad latinoamericana. Incluso, teniendo en cuenta las grandes limitaciones numéricas de la Iglesia jerárquica, podría decirse que era minoritaria. Fuera de su acción estaban millones de fieles, también y absolutamente católicos, que no siempre manifestaban su religiosidad por los cauces de la nueva piedad parroquial. Lo que veremos en este apartado es sobre todo el arraigo del catolicismo latinoamericano, que no tiene normalmente nada que ver con los combates antirreligiosos de las elites, y sus manifestaciones populares más extendidas.

Lo primero que señalaría cualquiera que se acerque a la documentación religiosa de la época es la distinción que aparece constantemente entre la maldad de las leyes —y, como deducción, de los grupos dirigentes, sin excluir el clero— frente a la bondad del pueblo. Algún autor, para definir la época de los enfrentamientos entre la Iglesia y el Estado, en las últimas décadas del XIX, ha señalado

> tres rasgos típicos, aparentemente contradictorios: a) una clara y sistemática lucha de los gobiernos con la Iglesia institucional; b) un empeño, por parte de los mismos gobiernos en que la Iglesia legitime sus actos legislativos; c) un profundo sentido religioso de la totalidad de la población y adhesión al credo católico aunque —en general— infravaloran la Iglesia institucional por razones diversas[156].

De los primeros hemos hablado ya. El último, sin embargo, es el que aparece como más claro, tanto entre los historiadores como entre los observadores de época. Con todo, también en este terreno sigue habiendo muchas zonas de sombra. Y sobre todo, sigue sin estar ni siquiera esbozado un mapa mínimamente real de la penetración real del catolicismo en América Latina en la época contemporánea. Baste un ejemplo. En 1984 sólo el 3,8 % de los 3.000.000 de uruguayos eran católicos practicantes. Esto, que contrasta con las ideas recibidas, aunque suele mencionarse siempre al Uruguay como país laicista influenciado por la masonería, ha tenido una evolución histórica que se nos escapa: «es difícil saber en qué punto del período moderno tuvo lugar esta descristianización, pero es evidente que sus orígenes se hallaban en el pasado. En el transcurso de los siglos XIX y XX, Uruguay abandonó la

[156] Olaso 1980, p. 412.

religión y se convirtió al laicismo[157]. Se podrían buscar explicaciones en la fuerte oposición —especialmente intelectual— que tuvo la Iglesia, en el carácter artificial de la población uruguaya — formada sobre todo por inmigrantes europeos en el cambio de siglo— en la débil estructura religiosa —no fue obispado hasta 1878— o en la habitual escasez de clero. Pero, exceptuando el carácter migratorio de la población, son datos que se dan en otros territorios más afectos a la Iglesia. En el vecino Paraguay, tan distinto, los testimonios, tanto del XIX como del XX, presentan un pueblo mucho más religioso. En 1878, monseñor Di Pietro narraba su impresión en una visita a distintas parroquias rurales:

> Observé por doquier que, junto a no pocos desórdenes prácticos, los pueblos están animados de vivos sentimientos de fe, de religión y de profundo respeto a la Iglesia y a la Santa Sede Apostólica. Se amontonaban con premura y ansiedad extraordinaria para recibir la confirmación, que fue administrada a unos diez mil fieles, entre niños y adultos. Para disponer a estos últimos al menos con la instrucción y la confesión, los sacerdotes que me acompañaban, tuvieron que pasar trabajos ciertamente duros[158].

Y la valoración que se hace en Roma en los años noventa es igualmente positiva, respecto a la religión popular: «Las antiguas tradiciones son óptimas [...]. El pueblo está inclinado por naturaleza a las cosas de la religión, siente vivamente la fuerza de la fe, no le opone resistencia, y ama casi por instinto el catolicismo[159]. La misma valoración medio siglo más tarde:

> la fe en el genuino pueblo paraguayo se mantiene vigorosa y sus diversas manifestaciones dejan maravillados a los extranjeros, aunque éstos fueran latino-americanos [...] Las familias acostumbran a rezar antes y después de cada comida y se reúnen antes de dormir para recitar en común el santo rosario; al final de estas prácticas de piedad, así como al verse por primera vez en el día, los hijos piden la bendición a los padres, juntando las manos sobre el pecho. Esta misma

[157] Lynch 1991, p. 99.
[158] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 748 (Paraguay) 1878.
[159] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 167 (Paraguay).

> práctica de respeto filial se realiza [...] muy especialmente con el sacerdote[160].

La descripción resulta quizá demasiado poetizada para darse en el siglo XX, pero no parece que deforme la realidad. Desde luego, para el XIX, los mismos escritos eclesiásticos tan negativos con respecto a la organización eclesiástica, al clero o a la moral, son extraordinariamente positivos al hablar de la fe del pueblo. «Las poblaciones —se dice de Colombia— son profundamente católicas; pero se encuentran en ellas trazas no leves de los daños morales que provocó durante dos años la guerra civil, de 1876 a 1878, y durante la terrible persecución religiosa que la siguió, de parte del gobierno vencedor[161]. En Perú, era claro que «afortunadamente el pueblo siempre está a favor de la religión, y aunque mal administrado por la inmensidad de las diócesis, conserva vivísima su fe y su amor a la Iglesia[162].

Los testimonios de afecto recibido por los obispos o los delegados apostólicos al recorrer las diócesis reflejan casi siempre el apego de los fieles a la autoridad eclesiástica. Incluso en países tan mal clasificados religiosamente como Haití, «el representante de la Santa Sede ha[bía] recibido [durante la visita pastoral a la diócesis de Puerto Príncipe] una obsequiosa acogida oficial que rivalizaba con el religioso entusiasmo de los fieles[163]. El propio delegado apostólico narra que

> al pasar de una parroquia a otra [era] escoltado con todos los honores por los comandantes de los respectivos departamentos militares, que se relevaban, saliéndo[le] al encuentro con premurosa solicitud apenas entra[ba] en el territorio de su jurisdicción, seguidos o precedidos a veces por numerosos acompañantes a caballo que se mostraban orgullosos de ofrecer[le] su obsequioso saludo[164].

El cordial recibimiento popular a los pastores o a los misioneros populares es típico, también en la Europa del momento, de las pobla-

[160] Pattee 1951, Paraguay, p. 366.
[161] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 79 (Colombia).
[162] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 187 (Perú).
[163] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 129 (Haití).
[164] AES, América, fas. 8, pos. 61, ff. 658-659 (Haití) 1893.

ciones católicas. En Latinoamérica esos testimonios se repiten una y otra vez.

En el México revolucionario, «la fe y el respeto al clero siguen siendo extremadamente fuertes en todo el país, aun en regiones o en actividades que se consideran, a causa de su participación posterior en la Revolución, como en vías de descristianización[165]. Un viajero francés que realiza un recorrido por las minas mexicanas en 1907-1908 «cuenta que en su viaje de Durango a Guanaceví, viajó en el mismo tren que el obispo del Estado y observó las paradas en cada estación, con multitudes de indios que aclamaban al prelado; llegada a Tepehuanes, en donde cien hombres a caballo escoltan al obispo entre una muchedumbre alborozada[166]. El mismo entusiasmo 20 años años antes en la entrada del nuevo obispo de Querétaro en la diócesis «en medio de vítores, aclamaciones y hosannas de sus hijos, que en desbordantes manifestaciones del más santo y legítimo entusiasmo saludaban al nuevo pastor[167]. Esta descripción, redactada en una característica prosa eclesiástica, puede dar la falsa impresión de que tales manifestaciones se reducían a la fiesta. En México, aclamar y defender eran sinónimos. En 1899 tres misioneros jesuitas —por tanto, ilegalmente en México, donde estaban prohibidos desde 1873 participaban en una misión en un poblado minero cerca de Silao en Guanajato. Uno de ellos predicó en contra de las leyes de reforma y animó a las familias para que exigiesen educación religiosa en la escuela pública. «Cuando el jefe político Carlos Beascoechea intentó arrestarlo, estalló un motín resultando seriamente herido el oficial encargado de la detención[168].

Ciertamente el entusiasmo —y la violencia— depende también del carácter de las poblaciones, pero los escritos de todos los eclesiásticos que llegaban a conectar con el pueblo reflejan una respuesta marcadamente positiva. En la poco entusiasta Argentina, el futuro cardenal Di Pietro —aunque habría que saber si no está reflejando un estereotipo— admite que «los pueblos del campo, con sus muchos desórdenes [morales], conservan el espíritu religioso; pero las ciudades litorales y comerciantes están muy corruptas, aunque también en ellas no deja de ha-

[165] Guerra 1988/I, p. 224.
[166] *Apud.* Guerra 1988/I, p. 225.
[167] Isla 1963, p. 100.
[168] Conger 1985, p. 101.

ber buenos elementos[169]. La distinción campo-ciudad podría extenderse al resto del continente, siempre que no se pierda de vista que Di Pietro hablaba de ciudades «portuarias y comerciantes», no de todas. De todos modos, la distinción entre mundo urbano y rural nos llevaría a matizar la adhesión, sin quitarle, con todo su carácter masivo, en el conjunto del continente. El matiz tendría que ser, como de costumbre, geográfico —quizá teniendo en cuenta los matices regionales—, cualitativo —no es lo mismo aclamar al obispo que alzarse en armas para defender la práctica religiosa— y social, con la consabida dicotomía entre clases medias-altas, más bien descreídas, y pueblo fiel. No vamos a precisar mucho, sólo esbozar lo que nos parece que podría reflejar esos matices.

La división geográfica tendría que tener en cuenta las naciones menos adheridas al clero y las tradiciones: los territorios de emigración, blancas o negro-mulatas. Ahí estaría desde Brasil y Haití hasta Argentina, Uruguay o Chile. Con todo, incluso en estas zonas con habitantes más alejados de la Iglesia los obispos que se aproximaban a la realidad diaria se sorprendían: «Al visitar mi diócesis, dice monseñor Casanova al papa en la visita *ad limina,* no esperaba encontrar tanta piedad en los pueblos ni tanta adhesión a la autoridad de la Iglesia. Chile es eminentemente católico y no habrá poder capaz de arrancarle su fe[170].

La manifestación cualitativa de esa adhesión depende en gran medida de modos de ser colectivos. Los chilenos estaban probablemente más unidos a la autoridad eclesiástica que los brasileños. Sin embargo, éstos apoyan a la Iglesia con notable generosidad y aquéllos se resisten a dar el mínimo estipulado para el mantenimiento del clero. Los testimonios también son muy claros. El mismo arzobispo Casanova, en 1887 exhortaba en una carta pastoral a sus

> amados diocesanos, a que cubr[iesen] con puntualidad religiosa las obvenciones o derechos parroquiales, establecidos por aranceles o costumbres inmemoriales como estipendio por los servicios religiosos. Y [les recordaba] que esas obvenciones [eran] debidas a los párrocos en justicia y que rehusarlas sin causa grave o cercenarlas por fingida

[169] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 6, pos. 61, f. 32 (Argentina).
[170] Casanova 1890, p. 166.

> pobreza [les] haría reos de injusta defraudación y quedaría[n] obligados a restituirlas[171].

Ya hemos mencionado, y va en la misma línea, que cuando se reformó el registro civil en Chile y los párrocos dejaron de dar el «pase de sepultación» que exigía la ley para poder celebrar el entierro, muchos fieles dejaron de pagarles también los derechos de funerales.

El comportamiento popular es completamente distinto en Brasil. A pesar de la confusión religiosa mayor, de la que también hemos hablado, los fieles eran extraordinariamente generosos a la hora de apoyar las iniciativas eclesiásticas. Los informes de los años noventa hablan de las «continuas» o de las «copiosas ofrendas de los fieles»[172]. Cuando se plantea la necesidad de multiplicar las sedes episcopales en los primeros años de la república, pero sin poder contar ya con la ayuda del Estado, se hace referencia precisamente a esa generosidad popular. No habrá ningún problema, se viene a decir en un informe a Roma, porque

> el pueblo brasileño es uno de los más limosneros del mundo, y un obispo apostólico, que empiece como si fuera párroco en una ciudad podrá, predicando, pidiendo ayudas y limosnas, conseguir para sí y su nueva diócesis todo lo necesario en el espacio de diez años[173].

También es importante, a la hora de comparar los comportamientos colectivos, ver la capacidad de resistencia a la legislación antirreligiosa o, simplemente, secularizadora, de los distintos países. Cuando en Bolivia en 1899 se trató de aplicar algo tan aparentemente neutro como el registro civil, no pudo llevarse a cabo «por razones presupuestarias y por la falta de aceptación de la iniciativa en los sectores populares[174]. Igual falta de aceptación en El Salvador, en opinión del obispo:

> la firmeza en la fe y la creencia en la doctrina católica de mis amados fieles fue un pequeño lenitivo para mi afligido corazón, cuando pude observar que, a pesar de los esfuerzos de los falsos apóstoles, fueron poquísimos los que celebraron el matrimonio civil, y apenas dos o

[171] Casanova 1887, p. 47.
[172] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 346 (Brasil) 1892.
[173] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 437 (Brasil) 1894.
[174] Grigoriu 1980, p. 262.

tres, en toda mi vastísima diócesis, los que no lo celebraron católicamente y se contentaron sólo con el civil[175].

Pero no todos los países —los centroamericanos, desde luego— fueron capaces de apoyar activamente la resistencia a lo que consideraban anticatólico. Hemos visto el ascendiente del clero en Perú, que llegaba a provocar violentas reacciones indígenas frente a la predicación protestante, semitolerada por el gobierno. Con todo, probablemente el país donde la adhesión a la religión católica resulte más clara sea México. Son muy conocidos los levantamientos cristeros de 1926. Algo menos sus precursores, los «religioneros», que se levantaron en 1874-1875 contra la constitucionalización —en 1873— de las leyes de reforma anticatólicas y la consiguiente expulsión de órdenes religiosas. En ese año, «como en 1863, la reacción popular comenzó primero con motines urbanos, y después, de una forma sorprendente para todos, tanto para la Iglesia como para el Estado, con sublevaciones campesinas[176]. Esas guerras han sido descritas como el largo proceso del estado mexicano para dominar una Iglesia que era más fuerte que el poder civil, al comenzar la vida republicana. Pero, indudablemente, la espontaneidad de los levantamientos habla de una vinculación muy decidida del pueblo a sus creencias y sus símbolos.

También en el área andina los numerosos levantamientos indios de fin de siglo no lo hacen contra la Iglesia, sino respetándola. De hecho, en casi todos los levantamientos peruanos el sacerdote local actúa de pacificador o de intermediario entre las dos culturas. Klaiber, en sus estudios sobre los levantamientos indígenas de la época republicana[177] desarrolla el triple papel que jugó la Iglesia: como defensora de los indios, como mediadora en los enfrentamientos y como legitimadora del orden establecido, al colaborar con el gobierno para restablecer el orden. Desde luego, en todos los motines indígenas queda muy clara la confianza que los indios depositaban en el clero. Así, cuando en 1885 los indios de Huárez se sublevaron bajo el mando del alcalde indígena Pedro Pablo Atusparia, como consecuencia de la violencia gubernamental en el

[175] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 794 (El Salvador), 1892.

[176] Guerra 1988/I, p. 220.

[177] J. Klaiber, *Religión y revolución en el Perú, 1824-1976*. Universidad del Pacífico, Lima, 1980.

cobro de la contribución personal el mediador entre indios y blancos fue el joven cura Fidel Olivas Escudero, años más tarde obispo de Ayacucho. Cuando Atusparia fue derrotado por el ejército, consiguió que se le respetase la vida. En 1896 estalló otra rebelión indígena en Huanta. El coronel de las tropas enviadas por el gobierno no tuvo que asaltar uno de los pueblos sublevados gracias al esfuerzo pacificador del cura del lugar. En otro levantamiento, en Ilave, en 1897, el comisario de policía informaba de la ayuda prestada por un cura local, conocedor del aymara, al que habían pedido ayuda «para que empleara su influencia religiosa, disuadiendo a los indios». Los ejemplos, independientemente de la interpretación que se quiera dar a la actuación de los curas locales, muestran siempre la adhesión y confianza de las comunidades indígenas en el clero[178]. Es un interesante tema que valdría la pena profundizar en otros territorios y en otros aspectos de la vida indígena.

En cambio, un país en el que no parece darse ese fuerte vínculo popular con la Iglesia, al menos por los datos con que contamos, parece que es Cuba. La visión que daba el obispo Raimundo Fernández Piérola sobre La Habana de los años ochenta —y la situación no hizo sino agravarse conforme se acercaba el desastre— es muy negativa:

> en esta ciudad y otras poblaciones importantes de la islas [los fieles] no carecen de pasto espiritual, pero el estado de indiferencia, por no llamarlo de otra manera, es tal, que ocupándose todo el mundo del alma del negocio, nadie piensa en el negocio del alma y de las 200.000 almas que cuenta la Habana, no oyen misa ni tres mil[179].

Ciertamente, ya sabemos que la práctica dominical no es el único criterio de adhesión —y para Latinoamérica hay que tomarlo con más prevenciones que para Europa— pero parece que el obispo no creía poder contar con el pueblo. Algunos autores cubanos han llegado a decir que «al constituirse en 1902 nuestra república, la Iglesia sólo contaba en su favor con poco más que un sentimiento religioso difuso, indiscutiblemente arraigado en la inmensa mayoría del pueblo», pero poco eficaz en la práctica. De hecho «la historia de la Iglesia en Cuba volvía a empezar casi desde sus mismos cimientos, con los principios duros

[178] Sobre esos levantamientos, *vid.* Klaiber 1988, pp. 268-273.
[179] *Apud.* Maza 1986, p. 91.

del siglo XX[180]. La causa probablemente tenía una raíz étnica, agravada por la difícil postura de la Iglesia —claramente española— en las décadas de la fermentación independentista muy marcada además, como ya hemos dicho, por la masonería.

Sin embargo, el balance del continente a finales del XIX parece destacar la adhesión del pueblo —no de las elites— al catolicismo y al clero. Esa adhesión se plasmaba no sólo en la práctica sacramental o en la resistencia religiosa a la legislación anticatólica, sino especialmente en las devociones y en el ritmo religioso de la vida.

Devociones populares

Cuando el francés A. Bordeaux recorrió las minas mexicanas pudo ver algo que, según los esquemas al uso, no era de recibo: en las minas de Zacatecas, donde los mineros trabajaban en condiciones durísimas, a 300 ó 400 metros de profundidad, había capillas dedicadas a la Virgen con cirios encendidos ante la imagen[181]. Esto en un sector que en la historiografía europea aparece —aparecía, ya que es un tema en revisión— como ajeno a la fe. La Virgen es una de las devociones clave de la fe popular latinoamericana. Las otras dos aparecen bien reflejadas en un informe del obispo francés Kersuzan sobre el pueblo haitiano, del que «se puede decir que tiene tres amores, que son para él como naturales e instintivos: el amor a Jesucristo en la eucaristía, el amor a la Santísima Virgen, y el amor al sacerdote[182]. Y eso coexistía con «una ignorancia profunda [...] supersticiones groseras y costumbres muy corrompidas». De todos modos, lo que nos interesa ahora es el tipo de devociones que tenía el pueblo. Lynch ha sabido dejar claro que hablar de religiosidad popular no es hablar de un tipo de religión opuesta a la oficial. Y que las devociones populares en Latinoamérica no tienen nada de heterodoxo. Ya hemos señalado lo que sorprende encontrar tan pocas referencias concretas a supersticiones. Ahora podemos verlo desde el otro lado. Las devociones que acabamos de señalar en Haití —y

[180] Pattee 1951, Cuba, pp. 172-173.
[181] *Apud.* Guerra 1988/I, p. 225.
[182] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 671 (Haití) 1890.

conviene no perder de vista que la isla no era precisamente un enclave ejemplar, desde el punto de vista eclesiástico— son fundamentales en la vida católica y tienen un denso contenido teológico. La Virgen de Guadalupe no parece ser una sencilla traslación a términos cristianos de una deidad más o menos ancestral. Al menos no parecen existir datos históricos que lo avalen, ni denuncias de la jerarquía en ese sentido. Guadalupe no es menos ortodoxa que las advocaciones veneradas en Einsideln o Maastrich. Pero quizá la devoción a la Virgen era más marcadamente popular en América Latina. El mismo Kersuzan señalaba que, ante la propaganda protestante, lo único que mantenía a los haitianos en la Iglesia «e[ra] su instinto católico, que les hac[ía] desconfiar de los que quisieran quitarle a la Virgen, los santos y las ceremonias de la Iglesia»[183]. En Brasil, casi dos tercios de las iglesias estaban dedicadas a la Virgen en este siglo[184] y no parece que se hayan dado cambios sustanciales respecto a fines del XIX.

Formas populares de devoción mariana como el ángelus estaban muy extendidas en el XIX, aunque parece darse un retroceso en las grandes ciudades. En 1900, monseñor Casanova recordaba en una pastoral que «no hac[ía] muchos años que en [Santiago de Chile] todos se detenían en las calles al toque de la campana para rezar el ángelus. Todavía exist[ía] esa piadosa costumbre en algunas ciudades[185]. Y desde luego, en todas las iglesias se daba el toque de ángelus a la aurora, al mediodía y a la noche. A final de siglo, monseñor Casanova anima a sus sacerdotes a «conservar esta piadosa costumbre, lo mismo que el toque de ánimas a las ocho de la noche»[186].

En Paraguay la devoción a la Virgen estaba presente en todos los hogares, ya que «casi todas las familias t[enían] grandes y hermosas imágenes de Nuestro Señor, de la Virgen, etc., y en la fiesta correspondiente las lleva[ban] al templo procesionalmente y hacían la función correspondiente»[187]. Una festividad transmitida por la devoción española, pero reforzada teológicamente con la proclamación dogmática era la de la Inmaculada. Era una fiesta muy extendida. En Guatemala se

[183] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 675 (Haití) 1890.
[184] Barbosa 1945, p. 264.
[185] Casanova 1900a, p. 6.
[186] Casanova 1900a, p. 7.
[187] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 744 (Paraguay) 1877.

cita esta fiesta a la par que la de Guadalupe[188]. En México no era infrecuente que la celebración procesional —prohibida, por tanto— del aniversario del dogma, provocase conflictos con las autoridades. En Oaxaca, la procesión que organizó «una señora de la buena sociedad, y a la que había asistido una enorme multitud para festejar el aniversario del dogma de la Inmaculada Concepción, provocó el encarcelamiento de la organizadora y numerosas protestas»[189].

La misma devoción generalizada respecto a la eucaristía, concretada en distintas prácticas, según los países, y en las masivas procesiones del Corpus Christi, prácticamente universales, aunque probablemente con más fuerza en los países más indígenas, México y Perú, especialmente. Un informe muy crítico sobre la situación religiosa en Paraguay, enviada por un sacerdote que había estudiado en Roma al regresar a su país, y en el que se denunciaban graves desórdenes en el clero local, se vuelve positivo al hablar del fervor popular a la eucaristía:

> es una delicia —dice el informante— llevar el viático por las calles. Se toca la campana y siempre concurre mucha gente. Todos se arrodillan. Si se pasa por el mercado la gente suspende las ventas y se arrodilla. Realmente —concluye— es un milagro contemplar lo bien que se conserva la fe en medio de tanta corrupción y con sacerdotes tan pérfidos[190].

En el Cuzco, las procesiones del Corpus Christi podrían parangonarse con las del Toledo español. Las acuarelas de González realizadas a principio de siglo, reflejan especialmente la participación india. Los adornos, la multitud, los porteadores de las andas, con sus habituales ponchos campesinos, nos presentan un pueblo que participa al unísono. Pero en el Corpus cuzqueño no está sólo la eucaristía. Además del pueblo, acompañan al sacramento todas las cofradías con sus patronos, desde Santiago a San Pedro. Es como un retrato vivo de las devociones del sur andino.

[188] Pattee 1951, Guatemala, p. 251.
[189] Guerra 1988/I, p. 221.
[190] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 746 (Paraguay) 1877.

Esa devoción concretada en las imágenes veneradas localmente se traducía a veces en excesos que se intentaban limitar por la nueva pastoral de final de siglo: el concilio plenario latinoamericano prohibió la representación de la cruz o de imágenes sagradas en «el suelo, o en el pavimento, o en algún lugar inmundo, aun cuando sea fuera de la Iglesia»[191]. En Venezuela, además se prohibió algo similar que debía ser muy popular, como eran las «representaciones de imágenes o cosas sagradas en objetos de uso personal [...] como pañuelos, cobertores de cama o colchas u otros semejantes»[192]. Todo un mundo piadoso se desplegaba entre los objetos diarios, con la consiguiente identificación de la fe personal con las devociones locales más arraigadas. Despreciarlas u ofenderlas llegaba a producir verdaderos dramas. Quizá uno de los más impresionantes —en los dos sentidos: de ofensa religiosa y de venganza popular— es el que recoge Guerra en el México de los años setenta:

> Félix Díaz, hermano menor de Porfirio y gobernador «jacobino» del Estado, había tenido que hacer frente a una revuelta local en el pueblo de Juchitán. La represión de Félix fue feroz, y se extendió hasta los símbolos religiosos de la comunidad: saqueó la iglesia, fusiló al cura y se llevó, injuria suprema, la estatua del santo patrón, San Vicente. Los juchitecos ultrajados apelaron al presidente Juárez, indio y nativo, como los Díaz, de Oaxaca. Gracias a la intervención del presidente, que conocía y apreciaba la importancia de estos acontecimientos en el mundo campesino, Félix Díaz tuvo que devolver la estatua, pero sin los pies, porque la caja en que la envió era demasiado pequeña. En enero de 1872, tras el fracaso de la revuelta porfirista de la Noria, Félix Díaz, fugitivo como su hermano, fue capturado por los juchitecos, y sufrió entonces la misma suerte que la estatua de San Vicente, es decir, fue fusilado mientras se le obligaba a correr con los pies amputados[193].

No todas las comunidades campesinas expresaban la vinculación a sus santos patronos con la violencia de los juchitecos, pero no cabe

[191] Plenario 1906, art. 403.
[192] *Instrucción* 1904, p. 128.
[193] *Apud.* Guerra 1988/I, p. 221.

duda del lugar central que ocupaban las devociones tangibles en la vida de los pueblos.

Quizá habría que mencionar alguna pequeña diferencia entre las devociones tradicionales de origen español y las que llegaron a América a través de Portugal, difundiéndose especialmente por Brasil. Una de ellas es la importancia de la fiesta del Espíritu Santo, muy presente en las iglesias brasileñas llegando a dar nombre a uno de sus estados. La fiesta del Espíritu Santo, se dice en los años cuarenta de este siglo, «despertó siempre el mayor cariño de nuestro pueblo que antaño la celebraba con la máxima solemnidad, dándole, más allá de las prescripciones litúrgicas, un esplendor externo que la distinguía de todas las demás»[194]. Lo mismo podría decirse de la devoción a las distintas advocaciones de Jesucristo en la cruz, muy difundidas también en Brasil, quizá más que en los restantes países latinoamericanos.

Una última manifestación popular de la vida religiosa, que no es propiamente una devoción, sino una tradición, en trance de cambiar a finales de siglo es la del traje de iglesia. monseñor Casanova, escribe en 1900 una pastoral «sobre la necesidad de mantener las prácticas cristianas en las familias». Una de esas prácticas, viva aún en Chile —y quizá en otros muchos países— era el uso del traje de iglesia en la mujer. El arzobispo hacía suya la opinión de quien pensaba que

> donde se ha suprimido el manto, ha ido desapareciendo en el pueblo la observancia de la religión [porque] en América las modas [eran] exageradas y sólo [iba] a la Iglesia la mujer rica que p[odía] cambiar de vestido en cada domingo, lo mismo que para ir al teatro o al baile. La mujer pobre prefería quedarse en casa a verse humillada; lo que es muy natural.

En cambio, donde se conserva el traje típico «se cubr[ía] con su sencillo manto [e iba] a buscar el consuelo al pie de los altares, sin que nadie, sino Dios, la observ[ase]»[195]. La argumentación —al margen de lo que pueda tener de reflejo exacto de la psicología femenina— parece propia del mundo urbano. En la gran mayoría del continente —desde luego en el mundo rural— seguía manteniéndose el traje tradicional

[194] Barbosa 1945, p. 262.
[195] Casanova 1900a, p. 14.

campesino, de diario y de fiesta. De todos modos, una pastoral para mantener las tradiciones indica que, al menos en el Chile más urbano, se estaban produciendo cambios en los comportamientos diarios, hasta ese momento muy marcados por las costumbres religiosas. Es el otro aspecto que hay que considerar de la religión del pueblo: la importancia de la religión en los comportamientos diarios.

Costumbres religiosas en la vida diaria

En las sociedades católicas tradicionales no sólo el ritmo de las estaciones con sus fiestas estaba marcado por la religión. También el día estaba punteado por el recuerdo del más allá, raído normalmente por el sonido de las campana. Hemos hablado ya de los tres toques del ángelus. No era los únicos. Solía tañer también a las ocho, para rezar por los difuntos, en casi todas las iglesias latinoamericanas. En algunos países se tocaba también a las tres de la tarde «en memoria de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo», a las ocho, por los agonizantes y a las nueve, durante un cuarto de hora, por los difuntos[196]. No eran toques vanos, sino secundados por todos los fieles, aunque también en este aspecto las tradiciones parecían retroceder. En el Chile de mitad de siglo

> tanto los de la familia como las visitas, y aun cuando fueran de cumplimiento, todos se ponían en pie a recitar el ángelus y, terminada la oración, el dueño de la casa invitaba al principal personaje a pronunciar el acostumbrado saludo: Buenas noches nos dé Dios.

De todos modos, el mismo arzobispo era consciente de que ese ritmo de vida no pasaba ya de ser un recuerdo de la infancia, y concluía un tanto declamatoriamente: «Escenas patriarcales, recuerdos venerados, poéticas impresiones, ¡cuán pronto habéis desaparecido!»[197].

Probablemente —aunque habría que estudiarlo en cada caso, ya que apenas hay datos—, a final de siglo habían desaparecido también en algunos países instituciones y cargos de las comunidades campesinas que tenían no sólo tradición, sino nombres de origen colonial. Del mis-

[196] *Instrucción* 1904, pp. 317-319.
[197] Casanova 1900a, pp. 6-7.

mo Chile conocemos la organización de las comunidades campesinas en la década del cincuenta.

> En toda isla pequeña de alguna población [... había] construida una capilla [...]. Todas las capillas se constru[ían] a expensas de los vecinos del lugar, que recaba[ban] la licencia para la construcción y se distribu[ían] ellos mismos en proporción el trabajo y gastos [...] En todas ellas se constru[ía] además por los mismos vecinos una casa contigua, bastante cómoda que se llam[aba] *casa de mita*, destinada exclusivamente para el alojamiento del párroco cuando [iba] a la misión o a desempeñar algún otro acto de su ministerio. En todas las capillas presta[ban] servicios importantes los fiscales, sota-fiscales y patronos. En cada una ha[bía] un fiscal mayor, y en algunas dos, uno de españoles y otro de indígenas [...] y tantos patronos cuantas [eran] las imágenes de santos que se venera[ban] en la capilla. El fiscal mayor e[ra] el empleado de más elevada categoría y a su oficio incumb[ía] reunir los vecinos en la capilla todos los domingos y días festivos por la tarde y presidir el canto del rosario y recitación de la doctrina cristiana, auxiliar a los moribundos [...] y conferir a los párvulos del distrito el bautismo [...] los patronos t[enían] a su cargo el cuidado, aseo, compostura y alumbrado de las imágenes [...]. El nombramiento para todos los sobredichos empleados emana[ba] del párroco y todos ellos, con rara excepción, cumpl[ían] escrupulosamente sus deberes[198].

No sabemos en cuantos lugares una organización similar se mantenía a fines del XIX. Probablemente en casi todos los de etnia india y poblamiento disperso, especialmente en Bolivia, Perú y México. Parece muy probable que, con una organización parecida, las comunidades campesinas se reunían no sólo en las grandes fiestas, sino a lo largo del año. En Muquiyauyo, en Perú, aún en 1887 había un alcalde auxiliar que recordaba a los vecinos la obligación y la hacía cumplir si hacía falta de la misa dominical. Pero —y volvemos al tema de la crisis finisecular—, poco después, en el mismo pueblo en 1891 el gobernador del distrito se quejaba ya de que mucha gente no asistía a la doctrina dominical[199]. De todos modos hay que recordar que la doctrina o la misa

[198] *Memoria que el Reverendo Obispo de Ancud presenta al Sr. Ministro del Culto*, Ancud, marzo 13 de 1850, en Retamal, 1983, p. 181.

[199] *Apud* Klaiber 1988, p. 278.

no es el mejor medidor de la religiosidad, especialmente india. Sin ir más lejos, en el pueblo que acabamos de citar, la resistencia a ir a la doctrina se debía en parte a que los mestizos habían aumentado en la zona, especialmente en el pueblo donde estaba la iglesia, con lo que los indios se resistían a bajar de sus pueblos.

En la práctica, los testimonios hablan de una fuerte impregnación religiosa en la vida ordinaria en muchos territorios, incluso en los que podríamos considerar como de Iglesia muy débil. Los historiadores de Guatemala admiten sin problema que

> a finales del siglo XIX casi todos los hogares guatemaltecos eran «católicos» en el sentido tradicional [...]. En cada casa ocupaban un lugar privilegiado los «santos de la familia» que eran sus mejores tesoros [...]. En las noches se rezaba el rosario, al toque de la campana el Ángelus, los rezados o paraliturgias criollas eran frecuentes y los domingos y días festivos los templos se abarrotaban de niños, mujeres y ancianos, los hombres ladinos no asistían al templo por cierto pudor heredado desde hacía muchas generaciones, pues consideraban la religión como cosa de mujeres, en cambio en el campo eran los hombres los «mantenedores de las costumbres»... Entonces bastantes mujeres y algunos hombres se dedicaban de por vida a enseñar la doctrina. Había comités, cofradías y hermandades que se hacían cargo del cuidado de los templos y de que viniera el padre por lo menos para el día de la fiesta.

Y la vida del año estaba impregnada de manifestaciones literarias, musicales o costumbristas de contenido religioso: procesiones, posadas, pastorelas, nacimientos, bailes religiosos, alabados y marchas religiosas locales, etc[200].

Las mismas tradiciones en Paraguay, junto con

> la costumbre de invocar con frecuencia a la divina providencia en conversaciones habituales, empleando fórmulas generalizadas por el uso que, en nuestro ambiente, pasan inadvertidas, pero que las advierte inmediatamente el extranjero[201].

[200] Bendaña 1985, pp. 297-298.
[201] Pattee 1951, Paraguay, p. 366.

Lejos de esas formas tradicionales de religiosidad y de afecto a las tradiciones y al clero, en el caso de los indios, habría que poner a los grupos —urbanos o hacendados— de blancos y mestizos. Chevalier los describe como mezclados con los indios, muchas veces para explotarlos mejor pero muy diferentes de ellos, formando «una clase política muy minoritaria de hombres indiferentes frente a la religión, a menudo librepensadores, aunque las mujeres tienen a veces actitudes diferentes[202]. Como ejemplo significativo, muy distante del pueblo, el mexicano Francisco Madero, que nace en 1873 en la hacienda familiar en Coahuila, hijo «de padre liberal y de madre muy católica», es bautizado a los tres meses de nacer y se educa con preceptor particular en su casa, para pasar a los 12 años un año en el colegio jesuita de San Juan Nepomuceno, en Saltillo, sin contacto con la realidad social y con una educación «a medida», conforme a los modelos europeos tan queridos del pensamiento liberal de la época. Modelos que se continuarán en el ambiente universitario. Pero el distanciamiento de la Iglesia no es privativo de los liberales. La religiosidad latinoamericana tiene sus claras limitaciones. La mayor, la pérdida de contenido sacramental por falta de clero. Pero junto a ese debilitamiento imparable, la aparición de nuevas actitudes a fin de siglo: nuevos grupos raciales en oleadas migratorias masivas, desaparición de los bienes de cofradías, tan necesarios para mantener las fiestas, aparición de una incipiente economía mercantil, etcétera. Algunos han hablado incluso de la entrada del protestantismo, como elemento que rompe la coherencia de los grupos campesinos, pero nos parece que esto apenas tiene fuerza a fines del XIX. Sí la tendrá en el XX. Pero otros fallos de la religiosidad popular empezaban a notarse a final de siglo.

Los fallos

El central, ya lo hemos dicho, es la caída de la vida sacramental como consecuencia de la crisis de vocaciones en el período republicano. Ya hemos hablado de la situación de las parroquias. Otras situaciones anómalas que empieza a detectar la jerarquía a final de siglo tienen mu-

[202] Chevalier 1979, p. 343.

cho que ver con los cambios sociales y económicos del momento. No se diferencian mucho de los que se daban en esas fechas en los países católicos europeos.

Uno es la inobservancia de los días festivos. Monseñor Casanova lo considera en 1892 como un mal que se extendía y generalizaba «en proporciones alarmantes». Para atajarlo pedía la colaboración «del clero diocesano, de la autoridad civil, de los jefes de los talleres, de los padres de familia» contra lo que calificaba «un verdadero ateísmo práctico»[203]. La misma queja en los obispos venezolanos, que daban la voz de alarma porque «en muchas poblaciones [tenía lugar] la apertura irreverente de las casas de comercio a la hora de los divinos oficios». También aquí se animaba a los párrocos a que «discretamente, y obteniendo si [era] posible el apoyo de la autoridad civil», hiciesen desaparecer la costumbre[204].

El dimorfismo religioso parecía más marcado en unas zonas que en otras, especialmente en el ámbito sacramental. En Santo Domingo, aunque los hombres «frecuenta[ban] la Iglesia con gran asiduidad, la confesión y comunión ha[bían] quedado para uso exclusivo de las mujeres. [Era] muy raro que se conf[esa]se un hombre»[205]. En Haití, además de la tendencia ya mencionada hacia algunas formas supersticiosas, existían hábitos arraigados en la educación —si se puede hablar así— de los niños: «todos los padres hac[ían] bautizar a los hijos, pero la mayoría de los bautizados viv[ían] como paganos [y] no se cre[ían] obligados a ningún deber del cristianismo mientras no est[uviesen] 'convertidos', es decir, mientras no h[iciesen] la primera comunión». También en relación con el bautismo, en Brasil había padres que, en espera de los padrinos, «demora[ban] meses el bautismo de los hijos»[206]. En el fondo, era una consecuencia del valor que tenía la fiesta y la relación humana en todo lo religioso. Esa misma importancia de la fiesta parece que oscurecía a veces el culto al que servía. En algunos casos se habla de cómo los gobiernos liberales habían combatido el «fanatismo» atacando las fiestas. En unos casos a nivel muy urbano, sustituyendo las fiestas religiosas por fiestas patrióticas. En otros casos, intentando sus-

[203] Casanova 1892, p. 4.
[204] *Instrucción* 1904, p. 131.
[205] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 578 (Santo Domingo) 1870.
[206] Colectiva 1901, p. 15.

tituir su contenido de forma más elemental. En algunas partes, aunque habría que conocer la respuesta recibida,

> los maestros y profesores laicos al caer en la cuenta de que los indios sólo se suelen reunir con ocasión de sus fiestas religiosas, en las que tienen sus procesiones con sus estandartes, imágenes sagradas y bailes tradicionales, procuran atraerlos con regalos en los mismos días sustituyendo las procesiones religiosas por otras profanas, entregándoles imágenes y estandartes profanos y suprimiendo por supuesto toda función religiosa.

No está muy claro que esto haya tenido éxito, ni siquiera que se haya intentado en el XIX. Sí parece que en ocasiones las fiestas religiosas eran más diversión que culto. Unas veces podía ser por la dificultad de encontrar sacerdotes que pudiesen decir misa. Otras, por superficialidad. Pero no hay apenas estudios que avalen esta postura. En cambio, para Klaiber, como para cualquiera que se acerque aún hoy a la realidad campesina incaica, «frente a la acusación de los indigenistas y otros, de que se practica una religión superficial, uno se asombra, más bien, de la fuerza y la longevidad de muchas tradiciones y creencias católicas en los pueblos más remotos de los Andes» [207].

Lo nuevo

De todos modos, lo cierto es que la Iglesia intentó lentamente ir dando más contenido a las fiestas, a las asociaciones, y a las manifestaciones populares de religiosidad. En torno al cambio de siglo aparecen iniciativas que combinan las manifestaciones festivas tradicionales con intenciones nuevas y se urge cada vez más al pueblo para que tenga una fe más doctrinal y para que procure ajustarse a lo que se entiende por moral católica.

En algunos lugares, los obispos intentan que las fiestas sean realmente y sólo lo que la jerarquía entendía por fiestas religiosas. Era algo que el concilio plenario latinoamericano había decretado para que se

[207] Klaiber 1988, p. 279.

cuidase especialmente los domingos y que los distintos episcopados intentaban concretar. En Venezuela los obispos

> reproba[ron] muy severamente la costumbre de convertir estas fiestas patronales en objeto de regocijos enteramente profanos y pecaminosos, por completo ajenos al espíritu de religiosidad que en ellos debe reinar. No condena[ban] las diversiones honestas, pero sí las que no favorece[ían] a la moral y pertur[ba]ban la piedad.

El problema estaba en que casi todas las típicas de las fiestas latinoamericanas parecían reprobables: «el juego [...], las corridas de toros, las riñas de gallos, los espectáculos teatrales poco decentes, los bailes...»[208]. No parece que los párrocos tuviesen muchas posibilidades de conseguir que sus feligreses se conformasen con el sermón. Toda fiesta los tenía, pero no parece que se considerase el centro de la misma. Desde luego, los sermones habituales, cuando se predicaban, eran —como en España— ocasión para que los hombres saliesen a charlar fuera de la iglesia. Debía ser costumbre extendida que se pretendía corregir a final de siglo. El concilio plenario latinoamericano recuerda que «deben los fieles con atención y diligencia escuchar el sermón. Nada hay tan intolerable ni tan indigno como despreciar, u oír sin atención las palabras de Jesucristo»[209]. Tampoco sabemos hasta qué punto estas costumbres se daban en los pueblos o sólo en las ciudades, ni si se consiguió popularizar los sermones y hacerlos —como se pretendía— un instrumento para ilustrar la fe de los fieles.

Nuevas manifestaciones —dentro de las líneas de la religiosidad popular tradicionales— aparecen a final de siglo. No son originales, sino típicas de la Iglesia universal en esas décadas. Unas serían las coronaciones canónicas, que reforzaron la piedad mariana del pueblo, aunque quizá —una vez más— a nivel urbano y formarían parte de la reconquista católica de principios del XX. De final de siglo parece ser también la devoción del mes de la Virgen. Conectaba con la devoción tradicional a la Inmaculada, ya que se hacía en octubre y servía de preparación a la fiesta. No sabemos si se había difundido mucho. En Chile, «el primer mes de María» tuvo lugar en el seminario en 1853, como iniciativa

[208] *Instrucción* 1904, p. 124.
[209] Plenario 1906, art. 418.

del rector Joaquín Larrain Gandarillas[210]. A partir de ahí, por medio de lo nuevos sacerdotes se extendería por las parroquias. En la misma línea las nuevas peregrinaciones diocesanas. La primera de Puebla de los Ángeles a Guadalupe la organiza el vicario capitular, Ibarra y Gonzales, «luego arzobispo y fundador de la Universidad Angelopolitana» y tiene lugar tan tarde como 1887[211]. Coexisten así estas peregrinaciones de la jerarquía con las tradicionales de los pueblos o las agrupaciones populares. No se trata sólo de que además de las peregrinaciones populares ahora vayan también las diócesis. Habría que conocer el estilo de la peregrinación diocesana, donde se reflejaría el ideal de la nueva religiosidad, menos folklórica que la popular. Más parecida, también probablemente, a las peregrinaciones a Roma: trenes, hoteles, oficios religiosos, paseos y poco más.

Otro ejemplo de manifestaciones públicas de fe según los nuevos criterios lo tenemos en las fiestas que se celebraron en toda América Latina con motivo del fin de siglo. Reflejan muy bien la nueva pastoral de masas. La idea es de León XIII. El motivo es puramente religioso, cristocéntrico, ya que se plantea como un homenaje —y desagravio— a Jesucristo. La coordinación de la ceremonia es jerárquica, pero hay una masiva participación popular, aunque limitada —precisamente por su carácter no tradicional— a las fiestas religiosas que organiza el clero. Nos pueden servir de modelo las ceremonias llevadas a cabo en uno de los países más anticlericales de la América Latina decimonónica como es Nicaragua. Precisamente la ceremonia tuvo lugar en un período de paz religiosa, cuando «el régimen de Zelaya aún no había prohibido el culto externo»[212]. Vamos a seguir la descripción que hace Arellano, lo bastante extensa como para hacernos una idea de lo que podrían ser las nuevas fiestas religiosas. El organizador fue el presbítero Víctor M. Pérez, que organizó distintas comisiones con gran participación popular para recaudar fondos. Los actos comenzaron a las doce del día 30 de diciembre de 1900,

> como lo ordenaba el edicto de León XIII, con la exposición del santísimo sacramento en la iglesia de la Merced, durante la misa solemne

[210] Chile 07, p. 69.
[211] Quiroz 1947, p. 145.
[212] Arellano 1985, p. 327.

celebrada por el cura Pérez. «El templo todo —refiere un cronista— estaba adornado con magnificencia, y el altar parecía un ascua por la profusión de luces y los dorados en que se reflejaban». Desde esa hora hasta la misma del primero, es decir, durante dos días y noches sucesivas, se turnaron las comisiones nombradas para servir de guarda al santísimo sacramento. En la tarde del 31 fue sacada en procesión la imagen del sacratísimo Corazón de Jesús acompañada de numerosos fieles. «Cada quincena de la asociación del Sacratísimo Corazón de Jesús, que cuenta con gran número de afiliados, lucía rico estandarte [...]». Durante las últimas horas del último día del siglo XIX, las calles se adornaron de palmas y banderas. [...] Llegadas las doce de la noche comenzó la misa solemne; la iglesia se llenó literalmente y muchos tuvieron que oírla desde el atrio. El presbítero Pérez, que oficiaba pronunció un corto pero expresivo sermón, y a la hora de la comunión tres sacerdotes se consagraron a darla en tres altares distintos, habiéndose concluido cerca de las cuatro de la mañana y habiéndola recibido ocho mil personas. Finalmente, al amanecer, el presbítero Pérez «procedió a incinerar seiscientos volúmenes de obras prohibidas de autores impíos cuyos dueños los pusieron en sus manos para que fueran quemados en esa ocasión» [...]. En la mañana del primero se verificó la misa de consagración de los niños al sacratísimo Corazón de Jesús, comulgando todos los asistentes: tres mil, incluyendo los que hacían su primera comunión; luego comulgaron dos mil adultos. Al mediodía salió en procesión el santísimo sacramento en la custodia de gala llevada por el cura Pérez, acompañado de dos sacerdotes revestidos y de numerosísima concurrencia [213].

En esa línea podrían ir las nuevas manifestaciones públicas populares —coronaciones canónicas, congresos eucarísticos, incluso fiestas patronales— según los esquemas de la nueva pastoral. Da la impresión que las reformas pastorales iniciadas a final de siglo y generalizadas en las primeras décadas del XX, no valoraron con exactitud la fuerza religiosa de las tradiciones populares. Desde luego los testimonios que se pueden recoger en esas décadas sobre la situación moral y espiritual de los indios son bastante negativos. El obispo de Puno, en Perú, Valentín Ampuero presenta

[213] Arellano 1985, pp. 327-328.

> la ignorancia del indio [como] supina en el orden de ideas: sus creencias religiosas son reducidísimas; su religión es un cristianismo muy adulterado; consiste en mandar decir una misa o rezar delante de la imagen de un santo cuando está enfermo, se le ha muerto algún pariente o deudo o se le ha perdido alguna llama, o cuando algún misti trate de despojarlo de algún terrenito o lo ha ultrajado de alguna manera [214].

¿Veía el obispo que precisamente eso era la manifestación de que la religión estaba presente en la vida del indio o esperaba unas manifestaciones de catolicismo más parecidas a los modelos urbanos de la acción católica o de los laicos militantes? De todos modos, la aproximación más comprensiva —con un tipo de comprensión que conecta con los buenos obispos coloniales— no se dará hasta los años veinte o treinta del siglo XX. En el XIX, la visión del indio —también de su religiosidad— pasa por los estrechos cauces de la nueva pastoral, también —y quizá aún más— entre los laicos comprometidos. En un discurso pronunciado en una entrega de premios en las escuelas salesianas de la Ciudad de México, Néstor Rubio, en línea con el catolicismo social de fin de siglo, ya desarrollado en México, pronuncia un discurso sobre la «regeneración de los indios y de los proletarios de México por medio del cristianismo». Las ideas que desarrollan son propias de quien tiene sus miras —en lo social y en lo religioso— en un mundo urbano, con una religión ilustrada y moral. Vale la pena recoger algunos párrafos de su discurso, porque reflejan no sólo que los católicos sociales mexicanos parecen haber aceptado la idea de progreso propia del industrialismo urbano e internacional del porfiriato, sino también los esquemas típicos del pensamiento revolucionario mexicano sobre la época colonial y, consecuentemente, evangelizadora.

> No hay hechos —dice el conferenciante— más palpitantes que los que acabamos de indicar referentes al atraso en que está sumida la raza indígena, y a la perversidad y degradación de nuestros proletarios. Los indios de los estados de la república, especialmente de los que se hallan lejos del distrito federal, que es como el corazón de ella, viven, con poca diferencia, como vivían cuando vinieron los conquis-

[214] *Informe... del Obispo Valentín Ampuero (1912)*, Archivo Arzobispal de Lima, Sección Visitas, Legajo 25, pp. 2-3. *Apud.* Klaiber 1988, pp. 261-262.

tadores españoles. Labran la tierra como lo hacían los súbditos de los caciques que entonces tenían el país bajo su mando; se alojan en pequeñas y ahumadas cabañas de una sola pieza que sirve de cocina y dormitorio, comen casi los mismos manjares que sus antepasados y no tienen, del mundo moral, más ideas que las que pudieron infundirles los frailes con la protección de los reyes de España, a despecho de la oposición de los soldados de la conquista, quienes, al convertirse en patriarcas y fundadores del pueblo mexicano concibieron por el pobre indio un desprecio tan grande que llegaron a tenerlo y tratarlo como a una bestia. Los miserables de México forman, a su vez, con sus costumbres degradadas y viciosas, otro grupo funesto y numeroso que llena de temores a los gobiernos y a la sociedad [...]. Son esos nueve o diez millones de indios y de proletarios, entre los doce millones de habitantes de nuestra república los que entorpecen todos los progresos y crean una multitud de problemas peligrosos para el porvenir. La agricultura [...] en manos de los indios, que son los únicos agricultores de México, estará dentro de quinientos años, como está hoy, es decir, como estaba hace trescientos [...] [215].

Resulta bastante clara la incomprensión ante las tradiciones de las comunidades campesinas que se deduce del discurso de Rubio. Es la misma idea de progreso que lleva a los liberales a legislar contra las tierras comunales y las tradiciones colectivas indias. Y lo que provoca los levantamientos indios, tan frecuentes en las zonas andinas, de que hemos hablado. Sin embargo eran los indios los que se levantaban contra las leyes antirreligiosas y los que daban fuerza a la Iglesia. Es una idea que parece desdibujarse a final de siglo, aunque no se puede generalizar. En Perú, hay eclesiásticos en la primera «sociedad de Amigos de los Indios» [216] y el primer obispo de Puno, Juan Ambrosio Huerta, da una visión muy distinta del problema indio en una de sus cartas pastorales: «al hacer nuestra primera visita pastoral, nos causaba honda pena la manera brusca y tiránica con que eran tratados los pobres indios por los traficantes en lana, rescate de oro, y la no menos dura con que las autoridades locales los maltrataban» [217]. Habría que ver si esta actitud compasiva —tan próxima a la visión de los grandes obispos de

[215] Rubio 1899, pp. 8-9.
[216] *Cfr.* Klaiber 1988, p. 270.
[217] *Apud.* Klaiber 1988, pp. 269-270.

los siglos anteriores— refleja también una mentalidad más comprensiva a la hora de valorar las manifestaciones religiosas tradicionales. Es un tema para profundizar, aunque quizá los últimos años del siglo se correspondan, también en este tema, con un momento de renovación eclesiástica marcada por la perplejidad sin acertar a combinar lo nuevo y lo viejo.

Clero secular, seminarios y vocaciones

Si tuviésemos que indicar el punto de mira de la Santa Sede a fines del XIX en relación con Latinoamérica tendríamos que referirnos en primer lugar al clero. Los informes sobre el clero son muy abundantes. Los planes de mejora también. El más completo, el concilio plenario latinoamericano, que pone como objetivo primordial la mejora del clero. El final de siglo es, por tanto, un momento de cambio. Y esto no sólo para el clero secular sino también para el regular. En España los historiadores han distinguido entre clero viejo y clero nuevo en el XIX. En América Latina esa distinción aparece hasta en los informes oficiales. La creación de un clero nuevo dependió en gran medida de la revitalización de los seminarios, intentando que fuesen centros específicos de formación sacerdotal, en lo académico y en lo espiritual. Veremos primero el clero secular y sus problemas. En otro apartado el clero regular, especialmente problemático en algunas naciones, como Brasil.

El clero americano

Una primera característica, que podríamos considerar general para todo el continente, la hemos desarrollado ya al hablar de las parroquias, y es su escasez. Una escasez creciente a lo largo del siglo, tanto por disminución del número de eclesiásticos como por el aumento de fieles.

Casi con la misma insistencia que la escasez, los documentos de la época hablan de su incompetencia, que suele presentarse con una fórmula universalmente repetida: «no está a la altura de su misión». Quizá cabría excluir el clero chileno, y más en concreto el de la archidiócesis de Santiago de Chile, territorio muy impulsado intelectualmente —con

universidad católica— por monseñor Casanova. Por supuesto, hay que decir que no tenemos prácticamente estudios diocesanos de sociología histórica referidos a las vocaciones. Lo único que sabemos —porque se indica constantemente— es que en casi todos los países —hay que incluir también como excepción México— eran más y más escasas conforme avanzaba el siglo. En algunos no existían por no haber seminario. Suele decirse también por distintos autores que el clero procedía de las clases medias. Aparte de que el concepto, desde un enfoque sociológico, es muy ambiguo, no hay datos que lo demuestren. Ni siquiera tenemos una aproximación cuantitativa desde una consideración puramente racial.

Quizá podría decirse de los obispos más activos de final de siglo, que bastantes pertenecían a las grandes familias. En Perú, Pedro Pascual Farfán, pionero en la defensa indigenista, nacido en Cuzco en 1870 y ordenado en 1894 descendía del «célebre Lorenzo Farfán de los Godos, aquel criollo que organizó un movimiento subversivo en el mismo año que el de Túpac Amaru»[218]. Eulogio Gillow, en México, amigo de Porfirio Díaz, procedía de familia acomodada y él mismo era un terrateniente que atendía personalmente su hacienda. Fernando Arturo Meriño, en Santo Domingo, había sido presidente de la república, algo claramente reservado en aquellos tiempos a los miembros de las familias dominantes. Podrían citarse ejemplos en todos los países. No hay que deducir de ahí que la Iglesia tendiese a promocionar a eclesiásticos de las clases altas. Muchas veces, se llegaría a ellos por exclusión. Unas veces porque eran los únicos que había realizado estudios de licenciatura o doctorado. Otras, más sencillamente, porque no tenían impedimentos canónicos. En algún informe enviado a la Santa Sede sobre posibles candidatos episcopales de entre el clero local, la mayoría de los posibles —es decir, suficientemente capaces y de buena conducta— se desechaban muchos por ser hijos ilegítimos que habían necesitado dispensa para ordenarse. La otra posibilidad era nombrar eclesiásticos extranjeros, normalmente de órdenes religiosas, algo habitualmente mal visto y, a veces, vetado por los gobiernos locales. Pero también puede pensarse lo contrario. Es decir, que los obispos procedían de las clases medias, y que sólo unos pocos tenían contactos familiares con la oligarquía. Es

[218] Klaiber 1988, p. 265.

la postura de Lynch, que considera que «la mayoría de los obispos procedían de las mismas filas intermedias de la sociedad que proporcionaban los sacerdotes [... y], se abrían camino en la Iglesia gracias a su preparación superior, a su carácter moral y a los poderes de liderazgo cristiano» [219]. Cuando no existían esas familias medias católicas tradicionales, como en Brasil, donde las clases medias eran reacias a que sus hijos abrazasen el sacerdocio, sólo quedaba el recurso a los religiosos extranjeros [220]. De todos modos, aunque hay algún estudio sobre los obispos que asistieron al Vaticano I o al concilio plenario latinoamericano, poco más tenemos. Desde luego, no se pueden sacar conclusiones ni siquiera aproximadas. La impresión que ofrece la documentación vaticana es que la principal dificultad para nombrar obispos a fin de siglo era la escasez de candidatos idóneos, consecuencia lógica de casi un siglo de escasez sacerdotal y deficientes —o inexistentes— seminarios.

Si no conocemos la sociología episcopal, peor está la del simple clero: sabemos poco sobre procedencia, estudios, zonas fecundas vocacionalmente, etc. Los trabajos históricos, cuando mencionan el tema, apenas pueden sino aludir a la ausencia de clero indio, y eso sin dejar claros los motivos de una ausencia tan llamativa.

En cambio, y nos encontramos en cierto modo condicionados por la documentación disponible, hay bastantes alusiones a la ineficacia pastoral y a la dudosa moralidad de una parte significativa del clero. Sobre todo del clero heredado de los malos o inexistentes seminarios de mediados del XIX. En una síntesis sobre la situación religiosa en América Latina, elaborada por la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios se consideraba que

> la nota específica, es doloroso decirlo, del clero secular es la insuficiencia en el más amplio sentido de la palabra: el celo y la buena conducta moral son las cualidades que más se echan en falta. La falta de candidatos hace que los obispos tengan que confiar las parroquias a personas que no han terminado sus estudios, no se han educado en el espíritu de sacrificio, no conocen sus deberes y, además, frecuentemente son muy jóvenes, y están obligadas a vivir en una sociedad corrompida [221].

[219] Lynch 1991, p. 73.
[220] Lynch 1991, p. 80.
[221] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 17.

Volveremos sobre la moral del clero. De momento interesa tener presente que la situación que acabamos de describir no parece que fuese una exageración curial, sino algo diario en la Iglesia latinoamericana. Según los criterios vigentes en Roma en tiempos de León XIII, «de las dieciocho repúblicas [latinoamericanas] solamente Chile se enc[ontraba] en buenas condiciones por lo que se ref[ería] al clero»[222]. Desde luego, insuficiencia es un término muy repetido. No sólo numérica, aunque ésta era la que originaba las demás, sino también intelectual, pastoral o ascética. En el fondo, se había entrado en un círculo vicioso. Primero, clero escaso desde la crisis provocada por las revoluciones independentistas, cuyo impacto en la Iglesia se arrastró por décadas. Como consecuencia, aceptación de candidatos mal o nada preparados. Éstos, una vez en sus parroquias, eran incapaces de desarrollar una labor para la que no habían sido preparados, y en la que nadie les ayudaba. En todas las repúblicas se puede ver este ciclo aunque, lógicamente, algunas tenían un clero más deteriorado que otras. En Venezuela, por ejemplo, los candidatos no cubrían las condiciones mínimas marcadas por el derecho canónico. Uno de los males que se deploraban «era la gran facilidad para promover a las órdenes sagradas hijos ilegítimos o incluso sacrílegos»[223]. Estos recién ordenados, sin apenas preparación y sin ninguna formación espiritual —aunque hay que admitir siempre las excepciones, incluso muy numerosas— eran enviados a parroquias en las que, ya lo hemos dicho, estaban completamente aislados. En Brasil, en los años noventa, se apuntaba este aislamiento como causa importante del extravío del clero: «si el clero está en gran parte perdido, lo está precisamente porque no es visitado, ni vigilado, ni corregido por los obispos». Ya hemos hablado de ello. En el caso que comentamos de la diócesis de São Paulo, resultaba sencillísimo entender el porqué: «Italia t[enía] 296.000 Km^2 de superficie y el estado de São Paulo ¡t[enía] 291.000! ¿Cómo se espera[ba] que aquel viejo obispo pu[diese] ocuparse de todo?»[224]. Y en el caso de que un párroco quisiese recibir ayuda espiritual y estuviese dispuesto a perder los quince días que suponía visitar al sacerdote más próximo, como sucedía en algunas parroquias del Paraguay, podía suceder que «ese sacerdote

[222] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 223.
[223] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 208 (Venezuela).
[224] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 436 (Brasil) 1894.

[vecino] no [fuese] digno de confianza»[225]. En Argentina, la misma situación en los campos: «gran número de sacerdotes, se dice en 1892, habitan muy lejos, a veces a doscientas leguas de distancia [de la sede episcopal], por lo que viven en un estado de abandono casi completo, dejados a su propio gobierno sin ningún tipo de control»[226]. El resultado era muchas veces el descuido de los propios deberes. Por ejemplo, a finales de los años setenta, el clero paraguayo tenía a los fieles en la absoluta inopia sacramental. No atendían ni a las necesidades más elementales de los fieles. «El culto —se dice en un informe a Roma— está totalmente muerto, tanto en la capital como en el campo. El santísimo sacramento no se conserva ni en la catedral ni en ninguna iglesia rural, si exceptuamos algún caso rarísimo»[227]. Quizá peor era la situación en algunas zonas de Perú, donde «las parroquias est[aban] en manos de mercenarios»[228], es decir, de sustitutos enviados por los párrocos, pagados con parte de los beneficios parroquiales. Se entiende así la existencia de un cierto tipo de clero explotador de los indios en algunas zonas andinas: lo único que lo había llevado allí era el interés económico muchas veces. En Lima, en los años noventa, ese tipo de clero interino podía pasarse muchos años sin ver a otros sacerdotes, sin confesarse ni recibir ningún tipo de ayuda. En otras diócesis se había establecido la obligación de ejercicios espirituales, a los que, aunque no todos, algunos concurrirían. En cambio, en la archidiócesis,

> no hay obligación de retiro espiritual sino para los que concursan a parroquias, con ocasión de los exámenes que se organizan con ese motivo, y que hacen que bajen de la sierra y de las montañas a Lima. Para estos infelices que viven separados entre sí por distancias enormes (a veces de 30 ó más leguas), ¡ésta es la única ocasión en que pueden confesarse! Convendría, se concluye considerándolo un gran logro, asegurar esta no pequeña ventaja también a favor de los interinos[229].

[225] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 756 (Paraguay) 1889.
[226] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 272 (Argentina) 1892.
[227] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 744 (Paraguay) 1877.
[228] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 181 (Perú).
[229] AES, América, fas. 17, pos. 70, f. 490 (Perú) 1894.

Incluso aunque se tratase de sugerencias tan elementales como esta de que los interinos bajasen a la capital y se confesasen alguna vez en su vida, lo que se evidencia es la necesidad de reformar el clero. Puede decirse que los deseos de reforma son constantes en la segunda mitad del siglo. Unas veces es un fiel corriente que escribe al papa manifestándole su opinión sobre la situación de la Iglesia en su país y concluye: «sí, santo padre, no dudo en decirlo: la reforma del clero se impone aquí como una necesidad de primerísimo orden, y de las más urgentes: de la solución favorable o desfavorable dada a esta cuestión esencial depende la prosperidad futura o la completa ruina de la religión»[230]. Esto último no deja de ser un tanto retórico, lo que parece lógico en un laico que informa espontáneamente al papa. Con más o menos matices, la opinión de la jerarquía va en la misma línea. Pocos años antes, cuando monseñor Thiel se había planteado puntos de mejora en su diócesis, había empezado por el clero. Lo relataba años más tarde a la Santa Sede: «Me pareció [al llegar a la diócesis] que lo primero era empezar por la reforma del clero»[231].

En algunas —pocas— diócesis se había intentado. De ahí que pudiese hablarse a finales de los ochenta de «clero viejo» y «clero nuevo». En Paraguay, a final de siglo el clero nacional se podía dividir entre «la vieja y la nueva generación formada en el seminario establecido por monseñor Di Pietro [...]. Los «de la vieja generación —se dice en 1889— son casi todos borrachos, jugadores y concubinarios». Pero eso no quería decir que la nueva generación estuviese sustituyendo a la vieja. Más bien los años noventa parecen ser, también en este tema años híbridos, sin una definición bien precisa. Aunque quizá habría que destacar que los planes de reforma empezaban a tener carácter global. El concilio plenario latinoamericano de fin de siglo, en plena gestación desde finales de los ochenta será el instrumento de reforma eficaz que permita a los obispos unificar sus esfuerzos, en línea con la Santa Sede. Vamos a ver ahora los males más generalizados y los intentos de corrección aplicados ya antes del concilio de 1899.

[230] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 270 (Argentina) 1892.
[231] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 493 (Costa Rica).

La moralidad del clero

Desde el pensamiento de la Iglesia decimonónica, la moralidad eclesiástica giraba en torno a dos o tres temas. El más grave, sin duda, el relacionado con la lujuria. Después, aunque eran ya cuestiones más de matiz, lo relacionado con la obediencia a la jerarquía, cuestiones políticas, sobriedad —básicamente tendencia a la ebriedad— y avaricia, que podía traducirse en extorsiones a los parroquianos o en dedicación a los propios negocios, también con desatención de los deberes pastorales. El cuadro podría decirse que es universal, aunque en Latinoamérica la desviación del criterio moralidad, mínimo en un sacerdote de la época, es mayor que en Europa, al menos en general. Uno de los temas que preocupaban a la jerarquía, por ejemplo, en la España de la época era la afición a la caza entre los sacerdotes o el descuido en el uso del traje eclesiástico, con cuestiones tan nimias como el uso del bonete en la calle, cuando debía restringirse a un uso doméstico, o similares. La caza no la hemos encontrado nunca entre los defectos eclesiásticos que convenía corregir en América. Tampoco el uso descuidado del traje talar. Cierto que el concilio plenario latinoamericano, en el apartado «De la vida y honestidad de los clérigos» recuerda al clérigo que debe abstenerse «de la caza que se lleva a cabo con grande aparato y estrépito» pero no parece que sea sino porque «la vedan los sagrados cánones», según «la doctrina de Benedicto XIV» [232]. También dedica un apartado al traje eclesiástico, llegando a recomendar que se usase la sotana incluso a caballo y en viaje, pero se ve que no pasa de un deseo, probablemente llevado por las tendencias del momento en la Iglesia universal [233]. Los problemas eran mayores. El traje eclesiástico no se usaba, el clero tenía barraganas, se dedicaba a los negocios o explotaba, en ocasiones, a los feligreses. Un tema poco clarificado en la época es el que se refiere a la política. Ni en Europa ni en América estaba muy claro cuál tenía que ser la actitud del sacerdote. Desde luego, no hacer política liberal, ni fomentar la violencia, sino más bien la concordia. Pero poco más, ya que uno de los derechos que se reivindicaban ante la legislación liberal era precisamente el derecho de los eclesiásticos a participar en los cuerpos legislativos.

[232] Plenario 1906, Art. 651.
[233] Plenario 1906, Art. 640.

Evidentemente, de todo lo que hemos enumerado el *punctum dolens* era el concubinato. El Plenario dedica tres artículos al trato con mujeres [234], que no hacen sino reflejar algo muy presente en la documentación de la época. Los obispos brasileños, al aplicar la legislación común a su territorio recuerdan que no están legislando en abstracto: «llamamos muy seriamente la atención de los sacerdotes acerca de la prohibición rigurosa, puesta por los sagrados cánones de cohabitar con personas de otro sexo, que puedan dar ocasión a sospechas. Y sobre este particular, recuerden que las facilidades han tenido consecuencias tremendas» [235].

> En el mismo Brasil, pocos años antes, el obispo de Pará informaba a León XIII que era bien lamentable el estado del clero secular de [aquella] diócesis: casi todos los párrocos [eran] públicamente concubinarios, hombres ignorantes en relación con la ciencia eclesiástica y por esa razón se favorec[ía] todo tipo de abusos contra las leyes de la Iglesia. El sacerdote ignorante y perverso llega[ba] al extremo de enseñar que la simple fornicación no e[ra] pecado» [236].

En Perú, el obispo de Huanuco, en un memorial enviado a Roma en 1893 no tenía reparo en indicar que «el concubinato público, la embriaguez, la simonía, la usurpación y el robo de bienes eclesiásticos, el libertinaje, la ignorancia más crasa, etc. [eran] los vicios que ordinariamente domina[ban] a la mayor parte del clero sujeto a [su] jurisdicción» [237]. Dejando a salvo que indudablemente había muchos sacerdotes ejemplares, y que los informes suelen ser más bien catastrofistas, en Roma no se dudaba en generalizar este problema como uno de los más graves entre el clero latinoamericano. Al hacer balance de las informaciones recibidas, para presentar un informe de la situación americana a la comisión encargada de coordinar los trabajos del futuro concilio plenario latinoamericano se plantea si cabía admitir una cierta exageración al hablar tanto de la incontinencia del clero. La conclusión era rotunda: «afirmando que el concubinato encuentra acogida y aprecio en la vida

[234] Plenario 1906, Arts. 644-646.
[235] Colectiva 1901, p. 11.
[236] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 52 (Brasil) 1882.
[237] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 187 (Perú).

de muchos eclesiásticos, que viven manteniendo públicamente relaciones ilícitas, no se dice nada exagerado. En algunas parroquias se conoce y se trata, sin que produzca escándalo, a la familia del párroco»[238].

Segunda tara moral, que tenía relación con el concubinato, aunque no siempre: la avaricia o, si se quiere, la preocupación excesiva por los negocios seculares. Cuando monseñor Vélez había llegado a Honduras, escribía en 1893, «todos los párrocos y sacerdotes se dedica[ban] más que al servicio de las almas a los negocios seculares, a las posesiones en el campo, al comercio, etc. Todos eran ricos —concluye— menos el obispo»[239]. No era algo nuevo ni limitado:

> la mayor parte de los párrocos (que son ricos) se dedican a los negocios seculares, especialmente a la personal administración de bienes de cambio o de fincas rústicas, a negociaciones con el gobierno y al ejercicio de profesiones civiles, como la ingeniería, abogacía, etc. [Era] mal muy antiguo en Honduras, que debe irse extirpando poco a poco a causa de su antigüedad y de la escasez del clero, y por los males que produciría una medida violenta. Muchos de esos sacerdotes apostatarían y se casarían para ultrajar y perseguir la religión, como tres que desgraciadamente encontré en la Diócesis[240].

Dedicarse a sus negocios parece que estaba más extendido entre el clero centroamericano que en otras partes. Como acabamos de decir de Honduras, también en Costa Rica el clero era una de los principales rémoras para revitalizar la vida religiosa, ya que «se horroriza[ba] de cualquier nuevo trabajo y no desea[ba] sino la tranquilidad propia, sin preocuparse de los graves daños que la incredulidad reinante causa[ba] a la religión»[241]. En otros lugares, los párrocos o sustitutos no tenían otro medio de vida que sus pobres parroquias. Si eran avariciosos, se producían entonces situaciones de explotación simoniaca. En Perú tales situaciones, sin que se puedan generalizar, se daban en algunas parroquias indias de la sierra, donde el cura intentaba obtener recursos extra

[238] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 19.
[239] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 638.
[240] AES, América, fas. 9, pos. 61, ff. 696-697 (Honduras) 1890.
[241] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 501 (Costa Rica) 1888.

de unas parroquias que no producían muchas veces ni el mínimo vital. Así, el párroco de la doctrina de Paruro pedía a su obispo que lo trasladase ya que «las entradas de la doctrina [eran] sumamente exiguas no siendo suficiente [...] ni para atender a [sus] necesidades personales»[242]. Aunque pueda hablarse de avaricia en ambos casos, la situación de unos eclesiásticos y otros era bien distinta. También en Brasil aparecen señales de avaricia:

> los párrocos no se preocupa[ban] de administrar los sacramentos, excepto el bautismo y el matrimonio, por los que recib[ían] ofertas; en cambio, no falta[ban] noticias de párrocos que ha[bían] rechazado a los fieles que querían recibir la eucaristía o confesarse, pretextando que no querían ser molestados[243].

Ya hemos hablado de los problemas que causaba esta actitud. Una vez más, como en otros lugares, también en Santo Domingo se achaca la extensión del concubinato entre el pueblo o el retraso del bautismo a la combinación de pobreza en los fieles y exigencia en el clero[244]. Los obispos brasileños recordaban a sus sacerdotes cual debía ser la postura correcta:

> aunque tenemos perfecto derecho a exigir el estipendio debido, no neguemos los actos de nuestro ministerio por falta de retribución. Eso nunca, ni siquiera cuando las partes interesadas puedan pagar con toda comodidad y no lo hagan por vileza. Nosotros cumplamos con nuestro deber, aunque otros no cumplan el suyo. Más grande es el pecado de los que se niegan a administrar algunos sacramentos porque no les dan la limosna del arancel o por el pretexto que sea exceden lo permitido por el mismo arancel diocesano»[245].

Esta postura parece que es la que se va abriendo paso a finales de siglo, incluso en los territorios de clero inmoral. En la misma Honduras, ya en los años noventa el obispo podía decir que «las reformas disci-

[242] *El párroco de la Doctrina de Paruro, al Obispo,* junio 2 de 1901, cit. Klaiber 1988, p. 250.

[243] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 52-53 (Brasil).

[244] *Cfr.* AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 589 (Santo Domingo) 1870.

[245] Colectiva 1901, p. 11.

plinares del clero [iban] verificándose y consolidándose de día en día»[246]. El 18 de mayo de 1879, León XIII escribía al arzobispo de Lima pidiéndole que, junto con los demás obispos de la república trabajasen «para restablecer en el clero la disciplina eclesiástica»[247].

Otro punto crítico de la vida eclesiástica, sobre todo en los países centroamericanos y caribeños era la actuación política partidista. En Santo Domingo, en los años setenta, todos los sacerdotes, según el obispo,

> sin ninguna excepción esta[ban] afiliados y vendidos a los partidos políticos, que se disputa[ban] violentamente el poder de la república. Lo hac[ían] con miras a obtener mejores puestos eclesiásticos. Cada partido t[enía] su candidato destinado a gobernar a la pobre Iglesia, el cual e[ra] expulsado al llegar al poder el otro partido.[248]

Esto respecto a los grandes males morales. Más grave era el deterioro general del clero, cuando carecía casi de modo general de virtudes morales. Tal situación parece limitada a algunos países y tiene que ver con su historia político-religiosa. Quizá podría concretarse en Paraguay, Brasil, Honduras y Santo Domingo como los más significativos. Presumiblemente también los demás países centroamericanos y Venezuela aunque los datos son un tanto contradictorios. En Venezuela parece lógica la desidia apostólica de los párrocos, carentes de preparación intelectual y espiritual, dado que los seminarios estaban prohibidos en toda la república. Pero no parece que la moralidad general del clero fuese especialmente baja. En Caracas, según el propio rector de la escuela episcopal, las ordenaciones eran precipitadas, lo que producía una «enorme cantidad de sacerdotes inútiles o pervertidos»[249]. En cambio, en similares circunstancias, en la diócesis de Calabozo, el clero, aunque carecía de preparación, era, en opinión del obispo, «de buenas costumbres»[250].

[246] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 693 (Honduras) 1890.
[247] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 767 (Perú) 1879.
[248] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 458 (Santo Domingo) 1870.
[249] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 848 (Venezuela) 1889.
[250] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 857 (Venezuela) 1892.

En cambio, en Honduras, el deterioro parece más generalizado, al menos si tenemos en cuenta la resistencia que había opuesto el clero a los intentos de reforma. En 1890 el obispo consideraba que empezaba a calmarse

> la gran persecución que, aún valiéndose del arma de la calumnia algunos individuos del clero de Campagna [sic], secundados por otros pocos del clero parroquial [habían] suscita[do] contra [él] desde el principio de [su] gobierno episcopal, para continuar con los grandes abusos con que se conducía [251].

En Santo Domingo, la única congregación de religiosas que había en la isla, según el delegado apostólico, «ante la situación general del clero [...] se espantaban ante la idea de tener que confiar tarde o temprano sus conciencias a sacerdotes formados en medio de la calle» [252]. Una idea de la situación del clero la tenemos en el mismo informe de monseñor Di Milia, donde al hablar de las «pocas y laudables excepciones» que se daban entre el clero sólo menciona a cuatro sacerdotes, precisando además que «sólo [Francisco Javier Billini tenía] el suficiente celo sacerdotal y coraje como para predicar y afirmar las leyes de la Iglesia» [253].

Una postura de desconfianza ante el clero similar a la que tenían las monjas de Santo Domingo se daba entre las paraguayas, que eran «piadosísimas [pero] no frecuentaban los sacramentos [...] para no confesarse con sus corrompidos sacerdotes» [254]. La situación, a finales de los setenta no parecía cubrir los mínimos elementales. Un informe enviado a la internunciatura de Brasil por un eclesiástico comisionado describía muy sombríamente la

> situación del clero [...] según las noticias que he podido recoger. Hablando en general, se puede decir que, salvando alguna excepción rarísima, ninguno reza el oficio, ninguno lleva traje talar, todos son ignorantísimos [...], ninguno se confiesa [algunos] han violado el sigilo

[251] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 693 (Honduras) 1890.
[252] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 622 (Santo Domingo).
[253] AES, América, fas. 8, pos. 61, ff. 617-618 (Santo Domingo).
[254] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 746 (Paraguay) 1877.

> sacramental, todos tienen una total despreocupación por las iglesias y los objetos de culto, que se encuentran en pésimo estado [255].

Ciertamente en los años setenta la Iglesia en Paraguay pasaba por uno de sus momentos más bajos, y probablemente el informante cargaba las tintas, pero esta herencia es la que se transmitiría a la última década del siglo. Quizá menos grave, pero tampoco muy brillante era el comportamiento general del clero brasileño. En los años noventa, en Roma

> de las varias informaciones recibidas [deducían que] los sacerdotes, tras recoger la limosna correspondiente, descuidaban la celebración de las misas encargadas; que, con pocas excepciones, los sacerdotes, incluso los miembros de los capítulos [catedralicios] o dignatarios de las diócesis, vestían traje civil, intervenían en bailes, espectáculos, frecuentaban teatros [...] [256].

En cambio, en otros países la situación general era más equilibrada. Ya hemos dicho que Chile se consideraba la república con mejor clero de Latinoamérica, pero no era la única que tuviese un buen nivel general. En Haití, por sus circunstancias peculiares —concordatariamente el clero estaba formado por misioneros franceses— tenía un clero «virtuoso y abnegado» que trabajaba esforzadamente, «sucumbiendo muchos por el esfuerzo» que exigía la atención pastoral de la población, muy deprimida moralmente [257]. Al revés que en otros países, aquí el clero era piadoso y el pueblo corrompido. Quizá porque el informante era también francés, pero ya hemos dicho varias veces que Haití es un caso atípico en el conjunto americano.

Más conforme a la norma era Argentina, que contaba con un clero aceptable. Comentando una información muy desfavorable que había llegado a la Santa Sede y que desde Roma le habían pedido que valorase, el internuncio en Brasil, Girolamo María Gotti, recomendaba no dejarse llevar por valoraciones genéricas. Sus palabras podrían servir también de colofón a lo que acabamos de decir sobre la moralidad del

[255] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 743 (Paraguay) 1877.

[256] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 52-53 (Brasil).

[257] AES, América, fas. 8, pos. 61, ff. 685-686 (Haití) 1890.

clero secular latinoamericano: cada opinión recogida ha de contrastarse. Además en general, hay que tener en cuenta que los informes sobre el clero realizados por otros eclesiásticos —o por laicos clericales, que son quienes suelen tener datos y ganas de escribir sobre el tema— suelen ser siempre especialmente duros. Según el internuncio

> no falta[ban] buenos sacerdotes en Buenos Aires, Córdoba, Salta y en las demás diócesis: respecto a la de Paraná [...]. S[abía] que, por ejemplo, en la ciudad de Santa Fe, donde el seminario est[aba] dirigido por padres de la compañía de Jesús, exist[ía] un buen clero, y se [iban] formando poco a poco buenos sacerdotes. Exist[ían] evidentemente otros que no [eran] buenos, tanto nativos como extranjeros: [eran] muy de lamentar sus desórdenes, sus escándalos; pero ha[cía] falta matizar siempre, y no se p[odía] afirmar genéricamente que e[ra] deplorable el estado de todo el clero sólo porque una parte del mismo [fuese] indolente o falto de espíritu eclesiástico, o incluso vicioso o escandaloso [258].

Sobre el clero extranjero volveremos más adelante, ya que tenía peculiaridades. Sobre el local, valga lo que hemos dicho. Sin duda hay que tener en cuenta el riesgo de las generalizaciones. Pero también nos parece claro que comparar informes sobre el clero de la época en otros lugares —por ejemplo los editados por Cárcel Ortí— y el latinoamericano permite ver que la Santa Sede consideraba la situación americana como mucho más grave y preocupante. Desde luego, algunos temas —concubinato, exigencias económicas— se repiten con demasiada insistencia como para considerarlos meras exageraciones de informadores demasiado críticos con la realidad americana.

La tensión entre clero indígena y clero europeo

A la hora de analizar el clero latinoamericano no hay que fijarse sólo en su escaso número en comparación con los fieles y el territorio que tenía que atender. Importa también tener presente que parte de los sacerdotes que trabajaban pastoralmente en América, también en el

[258] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 279 (Argentina) 1893.

XIX, eran extranjeros. Como de costumbre, la proporción variaba mucho de unas zonas a otras. Hacia la mitad del siglo XX, un análisis sobre el problema sacerdotal en América Latina distinguía entre países con mayoría de clero extranjero o nativo. Con mayoría, entendiendo por tal los países con más de un cuarto de sacerdotes extranjeros ponía a la república de Haití (69 %), Panamá, Puerto Rico, Venezuela, Guatemala, República Dominicana, Honduras y Nicaragua. Con minoría estaban El Salvador (9 %), Perú, Ecuador, Costa Rica y Bolivia [259]. Medio siglo antes la situación era bastante parecida, quizá aún más acentuada en algunos países. Haití seguía en cabeza, sin apenas ningún sacerdote nativo: de unos 130 existentes en 1870, sólo cuatro eran indígenas. Veinte años más tarde no llegaban a la decena [260]. En Santo Domingo, también en 1870, aunque sólo había 28 sacerdotes, 12 eran extranjeros. En Brasil, en Uruguay y en Argentina gran parte del clero era también extranjero.

Que hubiese más o menos clero extranjero tiene diversos significados. También tenía efecto distinto entre los fieles, según el tipo de extranjeros emigrados. La distinción fundamental se refiere al tipo de clero: secular o regular. La abundancia del primero —excepto en el caso de Haití, que veremos— era negativa, a veces muy negativa. La abundancia de clero regular era vista siempre como signo positivo. Hemos visto ya que en ocasiones se solicitaba clero regular para las misiones. Lo mismo sucedía con la enseñanza o los seminarios. Una manera de remontar las crisis de clero nativo era promover un seminario bien gestionado por órdenes religiosas. Las peticiones que hacían los obispos latinoamericanos en este sentido —lo veremos al hablar de seminarios— superaba las posibilidades de las órdenes religiosas. Solicitudes como la del obispo de Barquisimeto, en Venezuela, se recibían con frecuencia en Roma:

> suplico respetuosa y encarecidamente a vuestra excelencia se digne prestarme su valiosa influencia cerca del reverendo de los padres Jesuitas, a ver de conseguir con él la venida de dos directores para el seminario. Desearía, de ser esto posible, que dichos reverendos padres fueran de nacionalidad española porque de ese modo se avendrían mejor a este clima y a nuestras costumbres [261].

[259] Pérez 1964, p. 23.
[260] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 126 (Haití).
[261] AES, América, fas. 22, pos. 186, f. 30.

La misma Santa Sede coincidía en esto con gran parte del episcopado latinoamericano, y procuraba estimular, en la medida de sus posibilidades, a las distintas órdenes religiosas, para que enviasen más miembros hacia América Latina. En 1894 se había llegado a escribir en un informe de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios que

> el único grupo en el que puede fundarse un esperanzado porvenir, y al que se debe todo lo poco bueno que la misericordia de Dios se ha dignado conservar entre aquellos pobres pueblos [latinoamericanos], son los institutos religiosos europeos, tanto de hombres como de mujeres, que allí han podido establecerse [262].

Lo veremos también al hablar de las ordenes religiosas.

Pero si las órdenes religiosas europeas eran bien vistas en América, sucedía todo lo contrario con los sacerdotes seculares europeos. Prácticamente todos los datos que hay sobre clérigos europeos emigrados espontáneamente —es decir, no enviados por sus obispos para misiones concretas— son muy negativas. No era infrecuente calificarlos como lo hacía un escrito brasileño que enumeraba entre los males que tenían que soportar

> la peste de los sacerdotes inmigrados: verdadera peste que difunde y fecunda los gérmenes de la mayor corrupción. Aquellos desgraciados parten de Europa sin otro objetivo que hacer dinero, llegan a América y se instalan aquí sin que nadie los vigile y sin disciplina; cometen toda suerte de desórdenes, llegando a celebrar varias misas al día y a profanar los santos sacramentos [263].

En Paraguay, siendo como era mala la situación del clero en general, aún podía decirse que los extranjeros escandalizaban a los nacionales: los extranjeros «además de no hacer casi nada por no saber la lengua indígena, sólo sirven para causar escándalo con una inmoralidad y una avaricia espantosas» [264]. Por ejemplo, cuando se había producido en Paraguay el conato de cisma, con la intrusión del sacerdote Maiz en

[262] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 20.
[263] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 53 (Brasil).
[264] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 173 (Paraguay).

el gobierno de la diócesis, «todos los sacerdotes extranjeros habían reconocido al intruso»[265]. Como sabemos, de entre estos que podríamos llamar sacerdotes mercenarios, los peor vistos —y los más abundantes— eran los italianos. La Santa Sede ya hemos indicado que había tomado medidas para controlar la emigración de clérigos hacia América desde 1886. En 1890 había tomado medidas mucho más duras y precisas contra los sacerdotes italianos que deseaban emigrar. Años más tarde un decreto de la congregación del concilio, de 14 de noviembre de 1903, sobre *De clericis in Americam et ad Insulas Philipinas profecturis* renovaba los controles establecidos por León XIII. En 1907 los obispos brasileños —que aún no se veían libres de la actuación de estos sacerdotes— recordaban cuáles eran los controles previstos:

> los obispos de Italia no pueden dar licencia a ningún sacerdote para emigrar a América, excepto a sacerdotes de edad avanzada y ciencia reconocida, que hayan prestado muchos servicios ya en el sagrado ministerio y por motivos graves. Además deben entenderse los obispos previamente con el obispo americano y saber si éste los quiere aceptar y darles algún encargo. En ese caso, aún deberán obtener el consentimiento de la santa congregación y enviar al obispo americano la descripción física de los sacerdotes, para evitar fraudes. Además, estos sacerdotes emigrados no pueden cambiar de diócesis, en América, sin nueva licencia de la santa congregación. En el caso de que los sacerdotes quisieran venir a América por motivos gravísimos que no diesen tiempo de recurrir a la Santa Sede, los obispos sólo les podrán conceder licencia por seis meses, declarando explícitamente los motivos del viaje y poniendo el caso en conocimiento de la santa congregación[266].

Hemos recogido, en contraste con lo anterior dos lugares en donde no había sacerdotes mercenarios, sino extranjeros que realizaban una eficaz misión, supliendo las carencias del clero local. Uno es Uruguay. En 1880 el delegado apostólico, monseñor Matera, informaba del excelente papel que representaban en la Iglesia local:

[265] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 744 (Paraguay) 1877.
[266] *Apud.* Colectiva 1907, p. 199.

es más bien copioso el número de sacerdotes extranjeros, españoles e italianos, sobre todo genoveses y napolitanos. En general ejercitan laudablemente el sagrado ministerio y no he oído sobre su actuación las quejas desgraciadamente tan frecuentes en otras partes de América.

También en Haití, el clero extranjero era no sólo eficaz sino imprescindible, como acabamos de ver por el número casi simbólico de vocaciones locales. Sin embargo, en Haití a final de siglo se produce un fuerte contraste de pareceres entre el obispo local y la Santa Sede. Aquél, que realizaba con gran eficacia su trabajo —igual que los sacerdotes bretones de la misión haitiana— quedó desconcertado al darse cuenta de que en Roma se deseaba retirar lentamente el clero francés y sustituirlo por otro nativo, empezando quizá por la jerarquía. El intercambio de opiniones resulta muy significativo y habla de la situación de absoluta dependencia en que se encontraba Haití respecto a la Iglesia metropolitana. Si en la América hispanolusitana podía haber fallos de implantación de la Iglesia por escasez de clero nativo, en Haití sencillamente ni existía ni estaba en la mente de la jerarquía local crearlo.

Sin embargo, era uno de los cleros más eficaces de América, «muy bien organizado, ya que casi todos prov[enía]n de colegios de misiones» [267]. En 1872 había tenido lugar un sínodo en Puerto-Príncipe, en 1875, el de Cabo-Haití. De ese año eran también las constituciones sinodales de ambos obispados.

En los años noventa, el delegado apostólico plantea que ha llegado el momento «de gobernar la Iglesia de Haití con mayor amplitud de miras y plantearse el desarrollo de sus intereses religiosos» rompiendo el monopolio francés. Los medios que se contemplaban eran abrir la isla a institutos religiosos de distintas nacionalidades y permitir la inmigración de sacerdotes «de cualquier país con tal de que posean las cualidades de un buen misionero» [268]. El objetivo final, sin embargo, miraba a constituir una Iglesia normal, con sacerdotes nativos. El presidente había revelado «confidencialmente» al representante pontificio su intención de fundar puestos para haitianos en algún centro eclesiástico en

[267] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 126 (Haití).
[268] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 654 (Haití) 1893 (?).

Roma, a los que «con el tiempo se podrían enviar jóvenes de buenas familias haitianas y así comenzar a formar un clero indígena»[269].

El problema estaba precisamente en la mentalidad del clero francés. Por una parte, el concordato establecía que fuese de esa nacionalidad. Por otra, según veía el delegado apostólico —italiano— los franceses «tenían la íntima persuasión de que sólo ellos eran capaces de gobernar la Iglesia en la república y que los eclesiásticos de otra nacionalidad son dañinos a los intereses eclesiásticos». Monseñor Tonti reconocía las ventajas e inconvenientes del clero extranjero: «el clero de Bretaña —único admitido, de entre las diócesis francesas— ha hecho un bien inmenso en Haití [...pero] son demasiado exclusivistas y no saben disimular su exagerado patriotismo»[270]. El problema era, sin embargo, de fondo: admitir la posibilidad de desarrollo de una Iglesia haitiana con todas sus consecuencias —y riesgos— o mantenerla bajo una eficaz tutela. Desde luego, el obispo, monseñor Kersuzan, se inclinaba por lo segundo. El propio Tonti informaba que había tenido una crisis no sólo pastoral sino física «al conocer la decisión del santo padre de confiar la diócesis a un prelado que no fuese francés. Esta determinación de la Santa Sede, que no esperaba ni de lejos, lo ha herido en lo más hondo; lo ha desorientado completamente en sus planes pastorales y ha repercutido incluso en su salud»[271]. Uno de los temas que más parecía haberle desconcertado era la posibilidad, aunque fuese lejana, de confiar el episcopado a un nativo. En 1890 no creía ni siquiera deseable intentar la creación de un clero indígena. Su balance era totalmente negativo:

> Hasta ahora el país no ha dado más que cinco sacerdotes seculares y uno regular, que murió joven. De los cinco seculares, uno está en el fango; otro ha muerto lo bastante oportunamente como para no dar escándalo. De los otros tres [...] uno es buen sacerdote; los otros dos pasables, no sin causar inquietud. Todo esto no es lo más apropiado para inspirar el deseo de un clero indígena. Quizá podría intentarse más adelante, pero de momento la familia no se ha asentado

[269] AES, América, fas. 8, pos. 61, ff. 654-655 (Haití) 1892 (?).
[270] AES, América, fas. 8, pos. 61, ff. 653-654 (Haití) 1893 (?).
[271] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 652 (Haití) 1893 (?).

> aún desde un punto de vista cristiano, la fuente no es lo bastante cristalina, etc.[272].

Lógicamente, si pensaba eso respecto al clero, no hay que decir que rechazaba decididamente la posibilidad de una jerarquía local. Sin embargo, y entramos ahí en una cuestión que no es sólo haitiana, sino casi general en las repúblicas latinoamericanas, los obispos extranjeros eran cada vez peor aceptados. Vamos a terminar el caso de Haití antes de considerar este problema —de cariz patriótico— en general. Efectivamente, la prensa local había empezado a hablar de un obispo nacional. Monseñor Kersuzan rechazaba no sólo el candidato sino también la idea:

> Monseñor Bauger, canónigo honorario, haitiano, de un color muy oscuro, sin llegar a negro, ha sido propuesto para el episcopado por algún periódico local. Es un buen sacerdote muy corriente; tiene celo y hace el bien; pero creo que no tiene lo necesario para ser obispo. En su calidad de negro, no tendría la autoridad necesaria para gobernar un clero europeo; los mismos fieles se afligirían si fuese su obispo y, por último, no sería capaz de mantenerse independiente de los partidos políticos en las tan frecuentes revoluciones haitianas. Además, al venir todo el clero de Francia, sería cegar la fuente nombrar un obispo negro[273].

Independientemente de que esta opinión fuese pastoralmente realista o sencillamente interesada para mantener el *statu quo,* a favor de su diócesis bretona, el caso es que el deseo de un episcopado nacional era algo real en todo el continente. Ya hemos hablado de la desconfianza o al menos suspicacia de las autoridades locales —también eclesiásticas— ante los delegados pontificios. Más aún ante obispos no conocidos. El tema era complejo de por sí, aun sin introducir de por medio el patronato, que a veces impedía avanzar en los nombramientos. En Roma, en los años noventa se daba por hecho que por razones de «independencia» las distintas repúblicas «qu[erían] obispos elegidos entre el clero indígena, aunque éste [fuese] tal que no permi[tiese] una

[272] AES, América, fas. 8, pos. 61, ff. 681-682 (Haití) 1890.

[273] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 681 (Haití) 1890.

buena elección»[274]. Efectivamente, eran muchos los informes que desde América se enviaban a Roma señalando posibles candidatos para el episcopado, aunque tales listas —confeccionadas normalmente por diplomáticos pontificios o religiosos de confianza— suelen ser normalmente cortas. En algunos casos la elección era imposible. Monseñor Vélez, obispo de Honduras había tenido que «ser elegido entre el clero de Guatemala, por no encontrarse en todo el vasto territorio de la república, que cuenta con más de trescientos mil habitantes y clero indígena, un sujeto idóneo»[275]. En otras ocasiones, el obispo local era incapaz de desarrollar su labor, precisamente por ser bien conocido en el país. Era el caso de monseñor Meriño, arzobispo de Santo Domingo y antiguo presidente de la república. Parte de la languidez de la Iglesia dominicana a final de siglo era achacable «a la debilidad del arzobispo, el cual, por sus antecedentes no puede amonestar siquiera a un niño de diez años, que le podría dar una amarga respuesta»[276]. A pesar de eso —o causa de ello— en Santo Domingo se daba el habitual «furor patriótico para formar el llamado clero nacional, que debe excluir todo elemento extranjero. Para formarlo a cualquier precio, se ha improvisado un clero ridículo, como he oído calificarlo a propios y extraños»[277]. Este calificativo podría quizá suavizarse si el informe fuese de un nativo y no del delegado apostólico, monseñor Di Milia, irritado por la resistencia del clero local a sus indicaciones, pero la idea de fondo puede aceptarse. Ese deseo de clero nacional era más notable en los países pequeños, sobre todo en manos de «tiranos» o «caudillos». En países grandes no parece darse tanto. Tampoco en territorios de fuerte emigración ni en iglesias «fuertes»: en México, por ejemplo, hay una gran capacidad de acogida al clero exterior, en parte porque el episcopado y el clero local son muy fuertes. De todos modos, como veremos, los enfrentamientos que se dan en el clero secular no son nada comparados con las tensiones existentes en las órdenes religiosas. Ahí sí se producían verdaderas luchas intestinas o, incluso, divisiones de órdenes religiosas, una local y otra extranjera.

[274] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 8.
[275] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 132-133 (Honduras).
[276] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 620 (Santo Domingo).
[277] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 620 (Santo Domingo).

Como de costumbre, la suspicacia desaparecía cuando la formación y la piedad del clero local podía equiparase con el extranjero. En México parecía conseguido en gran parte. También en Chile. En otras repúblicas, se estaba creando un clero local eficaz y al mismo tiempo abierto al resto de la Iglesia y unido con Roma, gracias a los estudiantes del Colegio Pío Latino Americano.

Clero masónico

Acercarse a la historia religiosa latinoamericana sin hablar de la masonería no resulta fácil. Casi habría que decir que sería una historia parcial, ya que los masones influyeron en casi todos los terrenos en que combatió la Iglesia en el XIX: escuela, familia, prensa, universidad. También en temas propiamente eclesiásticos. En Brasil, la «Cuestión Religiosa» iniciada en 1872, no es sino un enfrentamiento directo entre obispos y masones. Está claro que en muchas repúblicas —Santo Domingo, Brasil— había tantos masones en las cofradías que fue preciso en algunos casos dejarlas morir y fundar otras nuevas, sometidas a la jerarquía y desvinculadas de las logias. También hemos dicho que la masonería latinoamericana —no en México— resultaba menos anticlerical que en Europa. Incluso religiosa, dependiendo de los ritos y obediencias establecidos en cada país. Ahora nos interesa ver si la indudable ambigüedad instalada durante tiempo en las relaciones de la orden con la Iglesia permitieron la existencia de clero masónico.

No parece fácil de conocer. Podría darse en algunas repúblicas con una Iglesia especialmente débil. Con lo que volvemos a las repúblicas centroamericanas y al Caribe.

A la Santa Sede habían llegado denuncias concretas en este sentido sobre el clero de Santo Domingo. En 1870 el clero local era claramente tolerante —quizá más— con las instituciones masónicas o paramasónicas. Hemos hablado ya de las sociedades juveniles masónicas como La Aurora de Ozama o de la Sociedad de la Juventud, cuyos jóvenes candidatos eran presentados el día de San Juan Bautista [278]. En los años

[278] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 583 (Santo Domingo) 1870.

setenta no resultaba imposible indicar clero masón en la isla. Se tenía por tales a

> Don Francisco Belasques, de 36 años, párroco de Bornis y ecónomo de la vacante parroquia de San José de Oíoa [que] viv[ía] pésimamente: e[ra] masón graduado, agente de la masonería, para la que ha captado casi toda la juventud de aquellas importantes parroquias. Don Francisco Pereira, de Venezuela, de 40 años, párroco de Las Matas, escandaloso y sospechoso de masonería. Don Calixto María Pina, de 45 años aproximadamente, vicario general interino (con hijos fuera de la ciudad) vive escandalosamente y favorece la masonería. Don Gabriel Moreno [...] considerado masón por muchos. A éstos habría que añadir los sacerdotes escapados del país que viven en Venezuela. Don Fernando Meriño fue subdelegado apostólico de la archidiócesis y don Pichardo, que fue párroco de la catedral [...] los cuales son públicamente franmasones, que de la logia pasaban al altar» [...]»[279].

El informe, realizado por un religioso enviado por la Santa Sede, que sería inmediatamente nombrado delegado apostólico en Santo Domingo, recoge otros muchos sacerdotes más o menos próximos a la masonería. Entre los mencionados se encuentra el futuro arzobispo monseñor Meriño, lo que da una idea de la escasa capacidad de maniobra de la Santa Sede o de la poca fiabilidad de los datos en este tema. De hecho, un cuarto de siglo más tarde, en 1896 desde Roma se pedía a monseñor Tonti, entonces delegado, que investigase si era cierto que «muchos eclesiásticos esta[ban] incorporados a la secta masónica [...] incluso entre los del seminario»[280]. La opinión de monseñor Tonti rebaja bastante las acusaciones, aunque sin negar de plano la posibilidad: «Me inclino a creer que las informaciones verbales llegadas a la Santa Sede sean exageradas, al menos en la medida en que hagan suponer que la generalidad del clero dominicano sea inmoral y que un buen número de sus miembros esté adscrito a la secta masónica»[281]. De todos modos, esa respuesta no era el resultado de una investigación, sino una simple opinión. Ya hemos hablado de este caso al presentar las dificultades de actuación de los representantes pontificios en Amé-

[279] AES, América, fas. 8, pos. 61, ff. 556-557 (Santo Domingo) 1870.
[280] AES, República Dominicana, fas. 7, pos. 60, f. 3 (1896).
[281] AES, República Dominicana, fas. 7, pos. 60, ff. 5-6 (1897).

rica Latina. En concreto, monseñor Tonti se excusó por no poder informar aduciendo dos motivos. Uno, que sería necesaria una larga encuesta sobre el terreno. Otra, que en Santo Domingo sus movimientos eran estrechamente controlados por el arzobispo. Este arzobispo era precisamente monseñor Meriño, uno de los eclesiásticos representativos del país que 25 años antes se suponía que era masón.

Casos similares, es decir, clero próximo a la masonería que aspiraba al episcopado —si no lo había conseguido— se habían dado en otros países. En Costa Rica, a la muerte de monseñor Llorente, en 1871 se produjo una larga vacante episcopal durante toda la década. Además de los habituales problemas de presentación, en este caso jugó un papel importante las luchas entre dos eclesiásticos que ambicionaban la mitra. Uno de ellos era «Francisco Calvo (fundador de la masonería en Costa Rica [...] y vicario penitencial)» [282]. El conflicto se resolvió en 1880, con el nombramiento de Bernardo Augusto Thiel, presentado por el presidente Tomás Guardia «gracias a la insinuación del padre Calvo» [283]. El fundador de la masonería seguía, pues, teniendo influencia religiosa a través de sus contactos políticos. Otra cosa es que el candidato resultase un excelente obispo, como lo fue.

Con todo, el final de siglo era también un momento de cambio. El clero masónico parece en los años noventa algo más propio de los años centrales de la centuria, más que un problema vivo y preocupante, al menos a nivel general.

La formación del clero

Éste sería el campo en que más esfuerzo puso la Iglesia latinoamericana del cambio de siglo. No era un tema nuevo. El Colegio Pío Latino Americano intentaba una reforma selectiva —formando los futuros cuadros de la Iglesia americana— desde la mitad del XIX. Sin embargo, conforme avanzaba el siglo se puso más y más interés —especialmente desde Roma— en ir a la reforma intelectual y espiritual del clero de manera general, empezando por los seminarios. Intentaremos,

[282] Picado 1985, p. 343.
[283] Picado 1985, p. 343.

por tanto, ver la situación de los seminarios en general, intentando, en la medida de lo posible una clasificación de las distintas repúblicas por el número de seminaristas y por la calidad de la formación que recibían. Otros aspectos a tener en cuenta son los esfuerzos —aunque quizá sea un esfuerzo más difuminado que el de la formación seminarística— de los obispos más esforzados para la mejora de su clero. Los retiros, conferencias morales, etc., relanzadas en algunas diócesis a veces después de casi un siglo de ausencia, permitieron también mostrar los caminos que podría seguir la reforma en el resto del continente.

Como de costumbre, habrá países especialmente destacados: México, por el número —y calidad— de sus seminarios o Chile, por su esfuerzo intelectual y de promoción vocacional, sobre todo en la archidiócesis de Santiago de Chile. Y otros en los que la institución seminarística, en cuanto tal, ni siquiera existía, como Venezuela. La correspondencia que puede establecerse entre la calidad de los seminarios y el carácter «fuerte» o «débil» de una Iglesia es bastante acusada.

Sobre seminarios existe una aceptable, aunque incompleta documentación. No son pocas las memorias publicadas con motivo de centenarios de seminarios, en las que se encuentran datos interesantes sobre final de siglo. Es también un tema típico del gobierno eclesial, y por tanto, aparece en los informes *ad limina*, instrucciones a nuncios, e incluso puede tener un cierto reflejo en las pastorales de los obispos. Para nuestra época contamos también con la encuesta que solicita la Secretaría de Estado a todas las representaciones diplomáticas vaticanas. También tuvo lugar en América Latina aunque no se conservan todas las respuestas —o al menos no las hemos encontrado— ni en los archivos de las respectivas nunciaturas ni en el de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Pero con lo que hay podemos intentar hacernos una idea de la situación real. Podemos también aproximarnos a los ideales formativos del momento, no muy distintos —en los países y seminarios eficaces— de los del resto del mundo: baste tener en cuenta el papel primordial que jugaron en los seminarios las órdenes religiosas —deseadas por muchos obispos para regir sus centros de formación— para darnos cuenta de que los esquemas del *contemptus mundi* necesariamente estaban entrando en la configuración del clero nuevo. Algo muy distante del clero político, aseglarado o negociante, de mediados del XIX, pero quizá también de lo que

debería ser una espiritualidad propia de sacerdotes seculares. No debió influir todo esto poco en la configuración del catolicismo latinoamericano. Y en el del resto del mundo.

Clero y seminarios

Una idea bastante clara en los ámbitos de gobierno de la Iglesia —también de fines del XIX— era que la clave de un buen clero estaba en los seminarios. Ciertamente, después habría que continuar la formación —y el control— pero lo esencial se hacía en los primeros años formativos. Hablando del clero argentino, el internuncio en Brasil sugería que más que reformarlo, lo que hacía falta era formarlo bien. Y empezaba por la educación: escuelas preparatorias y reorganización de los seminarios, estableciendo, si hacía falta «una más sólida educación eclesiástica y una más cuidadosa instrucción científica»[284]. Estos objetivos no eran una ocurrencia del momento. Los obispos latinoamericanos reunidos en el Vaticano I había regresado con la idea clara de la reforma religiosa. Empezando por la formación de los candidatos al sacerdocio. Fue sin embargo una idea muy difícil de llevar a la práctica. Pero se sabía que el origen de los males presentes del clero —y de la Iglesia— estaban en la mala gestión de los seminarios, décadas antes. En Santo Domingo, cuando se quería explicar la lamentable situación se acudía a los acuerdos entre la Iglesia y el Estado por los que en 1848 se habían producido la «fusión del seminario diocesano en un colegio seminario diocesano»[285]. Este nuevo establecimiento podía ser regido por laicos perdiendo lentamente sus características específicas. En él

> se enseñaba que la Teología era cosa pasada y por tanto hacía falta sustituirla por otras ideas más acordes con los tiempos [... se consideraba] lícito el matrimonio de los sacerdotes, no obligados al celibato, disoluble el matrimonio mediante divorcio [... la confesión] se practicaba una sola vez al año; la sagrada comunión se recibía sólo por Pascua. Nunca se practicaba la oración mental, poco la vocal. La

[284] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 281 (Argentina) 1893.
[285] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 592 (Santo Domingo) 1870.

misa se oía sólo los festivos. Los ordenados *in sacris* [286], que vivían mezclados con seglares en el mismo seminario-colegio, nunca o casi nunca recitaban el breviario. En el terreno intelectual, sólo se estudiaba «una mezquina gramática latina, con un Compendio de Moral, del Larraga, en español y nada más» [287]. Los había que ni siquiera lo tenían [288].

Veinte años más tarde, la situación no había mejorado mucho, ya que el seminario se consideraba «sinónimo de lugar de corrupción» [289]. Ésta era una de las peores situaciones posibles de la que, lógicamente, no cabía esperar que saliese un clero ni siquiera pasable. Pero incluso buenos seminarios podían ser poco útiles si se interrumpían los estudios o se dispersaba a sus alumnos por más o menos tiempo. Es lo que sucedía en las guerras y revoluciones, tan frecuentes. El de Bogotá se había cerrado en 1861 al entrar las tropas revolucionarias. Volvió a abrirse en 1865. En la revolución de 1876 se convirtió en cárcel política y no fue devuelto a la mitra, que tuvo que alojar a los seminaristas en casas particulares hasta que el gobierno le cedió el convento de los agustinos [290]. En Venezuela ya hemos dicho que se había suprimido la misma institución en tiempos de Guzmán Blanco. Seguían ordenándose sacerdotes, pero no se podían preparar. En 1892, el nuevo obispo comentaba que se había encontrado al llegar a la diócesis con «seis ordenandos que han estado viviendo sin organización alguna, sin clases donde recibir enseñanza de ninguna especie» [291]. Y los que se habían ordenado recientemente ni siquiera «se ha[bían] preparado debidamente con los acostumbrados ejercicios espirituales» [292]. No era difícil concluir por qué

[286] Por ordenados *in sacris* se entienden los que han recibido órdenes mayores, es decir, subdiaconado, diaconado o presbiterado. Todos cursaban últimos cursos de teología y terminaban siendo sacerdotes. Antes de ordenarse *in sacris*, lo eran de «prima clerical tonsura» —el primer paso en el camino hacia el sacerdocio— y de menores. Se suponía que estos también llegarían al sacerdocio, pero eran mucho más jóvenes y —aunque no era lo previsto, ni lo normal— podían no llegar, por voluntad propia o de los directores del seminario. De ahí que a la hora de valorar la eficacia de un seminario interese fijarse sobre todo en los presbíteros o, al menos, en los ordenados *in sacris*.

[287] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 551 (Santo Domingo) 1870.

[288] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 593 (Santo Domingo) 1870.

[289] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 620 (Santo Domingo) 189?.

[290] Pérez 1962, p. 24.

[291] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 858 (Venezuela) 1892.

[292] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 857 (Venezuela) 1892.

el clero de Venezuela dejaba tanto que desear. Y lo mismo se podía decir al revés: el buen clero —abundante o no parece ser otra cuestión— era consecuencia de buenos seminarios. Chile o México parecían avalarlo. Ver cómo estaban los seminarios en un país servía para deducir cómo estaba la respectiva Iglesia.

Desde luego, a final de siglo, parece que el conjunto de la jerarquía latinoamericana quería afrontar la renovación si no lo había intentado ya:

> los obispos de aquellas regiones, especialmente los de nombramiento reciente, se dice en 1894, han comprendido la necesidad de formar buenos seminarios y lealmente han reconocido la pésima organización de los existentes. Algunos ya han trabajado mucho para conseguirlo [293].

Aunque de ahí no debe deducirse que se había dado el vuelco y la renovación empezaba a despuntar. En los años noventa, según una valoración de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, «menos de una decena funcionaban de acuerdo con lo dispuesto en las leyes canónicas» [294]. Veremos que probablemente eran algunos más, pero no demasiados.

Situación de los seminarios en las distintas repúblicas

Si tuviésemos que clasificar las distintas repúblicas según el nivel de sus seminarios probablemente empezaríamos por Chile o México para terminar en Santo Domingo o Venezuela. Una zona intermedia podía ser el resto del cono sur y Colombia que valdría clasificar como aceptable. Y el resto, desigual pero deficiente. Quizá especialmente mal en la zona del Caribe —sin excluir Cuba— y en Centroamérica. La opinión de la Santa Sede era claramente negativa.

De Venezuela ya hemos hablado. En 1904 los obispos lamentaban el bajo nivel de la música religiosa en el país. No culpaban a nadie, pero lo achacaban una vez más «a la persecución sostenida contra la Iglesia [... que había] privado a los institutos eclesiásticos, como por

[293] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 26.
[294] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 224.

ejemplo los seminarios, de los medios con que pudiera haberse mantenido la enseñanza sólida y provechosa del cántico litúrgico»[295]. Sólo en 1900 se había restablecido el seminario de Caracas, aunque ya en tiempos de monseñor Uzcátegui se había construido un edificio anejo a la catedral que se había utilizado como escuela episcopal[296]. Las escuelas episcopales sustituyeron con poca ventaja a los seminarios suprimidos gubernamentalmente. En Guyana, en 1892, el nuevo obispo, Antonio Durán, sólo había encontrado al llegar a la diócesis «seis jóvenes talaristas», e intentaba establecer para ellos lo elemental, que sin embargo no existía, como eran las cátedras de latín y teología moral[297]. En Santo Domingo existía el seminario, al menos de nombre, pero su situación era catastrófica. Pocos alumnos sin disciplina y un único profesor y vicerrector, que había estudiado en el Colegio Pío Latino Americano y que intentaba mejorar la situación sin conseguirlo. Ya hemos dicho que su impotencia para renovar el centro le movió a abandonar su puesto y dedicarse a encargos parroquiales. Quien informaba de estos hechos a Roma, en 1887, concluía dramáticamente su informe: *nulla spes lucet.*

De la otra parte de la isla, de Haití podía decirse que tenía un seminario excelente o que no tenía. Formalmente, en los años noventa tenía uno, fundado en 1872, del que habían salido en apenas veinte años 140 sacerdotes, «entregados, piadosos, de celo ardiente, sumisos al obispo y fidelísimos a la Santa Sede»[298]. Pero el seminario estaba en Pont-Château, en la diócesis de Nantes (Francia) y prácticamente todos sus seminaristas eran franceses. En tierras de Haití no había nada parecido a un seminario.

Cuba sí tenía seminarios, aunque no florecientes. En 1887 en el de San Basilio, de Santiago de Cuba, había sólo 15 estudiantes internos y 3 externos[299]. En 1891 dieciséis externos y ocho externos, pero, además de pocos «era raro que alguno lleg[ase] a ordenarse sacerdote»[300]. La diócesis de La Habana estaba algo mejor, en un edificio con «condiciones óptimas». En 1885 habían entrado los lazaristas a hacerse car-

[295] *Instrucción* 1904, p. 144.
[296] Cardot 1981, p. 492.
[297] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 854 (Venezuela) 1892.
[298] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 675 (Haití) 1890.
[299] Maza 1986, p. 99.
[300] *Informe sobre el estado de los seminarios en España* (1891), en Cárcel 1988, p. 491.

go de la dirección, logrando desde entonces aumentar el número de ordenaciones. Además, monseñor Manuel Santander y Frutos, había creado en 1888 una institución para niños pobres que tuvieran vocación ya que si no aumentaban los seminaristas «pronto no habría sacerdotes para enviar a los pueblos» [301]. En 1895 los alumnos del seminario de San Carlos rondaban el medio centenar. Pero la situación era peor que en los años ochenta. En 1890 los lazaristas habían dejado el seminario como protesta por la mala gestión de los fondos económicos que fueron perdidos por un abogado indigno conocido por el obispo» [302]. En el informe que enviaba a Roma la nunciatura de Madrid en 1891 se reflejaban los temores que la marcha de los lazaristas despertaban: «Dios no quiera que se vuelva a la situación de hace 12 años» [303]. De todos modos, peor estaba el seminario de Puerto Rico. Carecía de fondos, incluso para alimentar bien a los alumnos, que no pasaban de 35. En 1891 el nivel académico era «inferior al mediocre»; en la biblioteca, los «pocos libros, deteriorados, no se abr[ían] nunca» y los pocos alumnos que ordenaba el obispo «cuando le necesita[ba»] carecían de «disposiciones y de espíritu eclesiástico» [304].

En Centroamérica la situación de los seminarios aún dejaba más que desear. En Guatemala, con motivo del IV Centenario del Descubrimiento, el gobierno autorizó excepcionalmente algunos actos religiosos —con el obispo en el exilio— a los que acudieron «el clero de la ciudad y el llamado *clero in via*, es decir, los pocos seminaristas que se preparaban como podían, generalmente tomando a alguno de los sacerdotes mejor preparados como tutor» [305]. La otra opción, según había dispuesto el vicario general, era enviarlos a Santo Domingo o incluso al colegio que tenían los jesuitas en la colonia inglesa de Belice [306].

El seminario de Comayagua, en la diócesis de Honduras, cerrado en 1880, había sido revitalizado por monseñor Manuel Francisco Vélez, aprovechando lo que había en 1888, momento de su nombramiento. Era uno de esos nuevos obispos que querían poner las bases para la

[301] Maza 1986, p. 93.
[302] Cárcel 1988, p. 492.
[303] Cárcel 1988, p. 493.
[304] Cárcel 1988, pp. 494-495.
[305] Bendaña 1985, p. 299.
[306] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 112 (Guatemala).

renovación del clero. En 1888 escribía a Roma: al llegar a la diócesis, «no había seminario, pero ahora lo estoy creando y formando, con pobreza al principio, mientras busco las rentas para sustentarlo; ya he reunido hasta 12 seminaristas y pronto tendré muchos más» [307]. Sin embargo, a pesar de los esperanzados comienzos, «las gestiones se interrumpieron, al parecer por los disturbios políticos y el seminario siguió en su postración casi completa» [308]. De hecho, en los años noventa no existía. Los candidatos al sacerdocio volvían a formarse junto a sacerdotes celosos y el propio obispo tenía a su cargo cuatro o cinco a «quienes personalmente daba clases con una abnegación y celo admirables» [309]. La nación sólo volvería a tener seminario, pero ya en Tegucigalpa, en 1909, en tiempos de monseñor José Martínez Cabañas, sucesor de monseñor Vélez.

Pasemos ahora al grupo de países que podríamos considerar aceptables.

En Colombia la estructura de formación del clero estaba mucho mejor organizada. A finales de siglo había diez seminarios mayores y siete menores. Es decir, «cada diócesis t[enía] el suyo» [310]. Además, desde el punto de vista material, el estado de los seminarios colombianos «e[ra] en general, óptimo» [311], hasta el punto que sólo dos de entre todos necesitaban algún tipo de reparaciones. Sólo esto nos habla ya de una situación aceptable, y no sólo comparando con la situación general latinoamericana, sino también con Europa, en donde muchas diócesis llegaron a finales del XIX con los edificios de sus seminarios muy descuidados. Lógicamente, esto era consecuencia de un buen sistema de financiación, que se nutría de parte de los impuestos parroquiales, de los diezmos y de las aportaciones de arancel, así como de las limosnas por dispensas matrimoniales, lo que además «ha[cía] que cada [se-

[307] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 690 (Honduras) 1888.

[308] Pérez 1964, p. 140.

[309] Pérez 1964, p. 140. Carías habla también del Colegio Eclesiástico, establecido en 1884, tras desaparecer los estudios teológicos de la Universidad en 1880. Sólo funcionó durante 6 años (Carías 85, p. 338).

[310] *Relazione sullo stato dei Seminari in Colombia...*, en AES, Colombia, fas. 57, pos. 557 (1891), f. 19.

[311] *Relazione sullo stato dei Seminari in Colombia...*, en AES, Colombia, fas. 57, pos. 557 (1891), f. 19.

minario] pu[diese] tener un buen grupo de jóvenes becarios»[312]. Veremos con más detalle la situación colombiana en los demás apartados sobre seminarios, pero, en conjunto, nos encontramos ante una Iglesia que tenía un buen sistema de educación clerical, que a final de siglo resultaría potenciado por el excelente concordato firmado pocos años antes.

Otro país con un buen sistema era Chile. Hemos hablado ya de que tenía un buen clero. Lógicamente, «este clero, aunque escaso en número, se forma[ba] y educa[ba] en buenos seminarios. Cada una de las cuatro diócesis t[enía] el suyo propio. Santiago t[enía] además otros dos en Valparaíso y en Talca; y la diócesis de Concepción t[enía] dos»[313]. Desde principios de este siglo se ha dicho por los historiadores de la Iglesia chilena que «los prelados no cesaron de mejorar esos establecimientos en lo material, y en los estudios y formación moral de los alumnos»[314]. Quizá lo excepcional de Chile sean sus logros puntuales, con ideas y realizaciones muy buenas en el terreno de la formación del clero, siendo así que el número de los candidatos no era grande. Por ejemplo, el Colegio Pío Latino-americano de Roma, establecido por Pío IX, se debía en parte «a la iniciativa, al trabajo y a la generosidad del sacerdote chileno monseñor Ignacio Víctor Eyzaguirre y de algunas personas de su familia»[315]. No era un caso excepcional. Como sucedería con la universidad católica, no faltaron tampoco chilenos adinerados que apoyaron iniciativas concretas en el campo de la formación del clero. En Concepción, el obispo Labarca pudo fundar el seminario de Chillán gracias a un legado particular[316]. De todos modos esa generosidad de la burguesía católica coexistía con la poca colaboración general de los fieles al sostenimiento parroquial y —probablemente— con la resistencia también a enviar a sus hijos al seminario. De ahí que no sea infrecuente encontrar clérigos de familias conocidas de la política o de los negocios en un país que tenía pocas vocaciones: las clases altas parecen dar proporcionalmente más que la media. No deja de ser un

[312] *Relazione sullo stato dei Seminari in Colombia...*, en AES, Colombia, fas. 57, pos. 557 (1891), f. 19v.

[313] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 74-75 (Chile).

[314] Silva 1925, p. 356.

[315] Silva 5, p. 357.

[316] Silva 1925, p. 340.

interesante tema de sociología vocacional y de implantación de la Iglesia, aunque de momento faltan datos para intentar ningún tipo de conclusiones. Lo cierto es que los seminarios chilenos —algunos, al menos— eran muy superiores a la media de su época. En 1907, en un discurso conmemorativo en el seminario de los Santos Ángeles, de Santiago de Chile, se le calificaba de «ejemplo único en la América Española»[317]. Aún rebajando lo que podría haber de interesado y retórico en tal afirmación, no puede perderse de vista que estamos ya ante una institución muy eficaz, no un mero centro de formación más o menos acertada. Era uno de los pocos del continente que podía pensar en convertirse en facultad de teología: «el 22 de junio de 1896 la Sagrada Congregación de Estudios había manifestado al [...] arzobispo que el santo padre deseaba vehementemente que se procurase en [la] arquidiócesis la erección de una facultad de teología»[318].

Pero el mismo entusiasmo por la valía de los propios seminarios —y también realidades similares— la encontramos en México. El nuevo rector del seminario de Guadalajara, Homobono Anaya, en el discurso inaugural de su mandato, en 1892, se consideraba «destituido de todo lo que debe adornar al rector de un seminario, pero no de un seminario cualquiera, sino del ilustre y célebre seminario de Guadalajara, la Atenas mexicana [...] gloria de la Iglesia mexicana y ornamento nobilísimo de nuestra querida patria»[319]. Quien se presentaba tan desprovisto de dotes figuraría siete años más tarde entre los padres del concilio plenario latino americano como obispo de Sinaloa. Y en otro discurso, en 1895 no dudaba en afirmar que el centro «no solamente se halla[ba] a la altura de los mejores establecimientos de su género en [México], sino que no esta[ba] lejos de algunas universidades eclesiásticas de Roma y de Milán, que se ha[bían] propuesto por modelo a [los] seminarios»[320]. Aunque sólo fuese por el término de la comparación hay que pensar que estamos ante otra de las naciones que contaba con excelentes instituciones formativas, con la ventaja de que en éstas sí se formaba un clero numeroso. Veremos que los planes de estudio, los edificios,

[317] Seminario 1907, p. 88.

[318] Chile 07, p. 26.

[319] *Discurso del nuevo Rector*, en Loweree 1963, p. 195.

[320] *Discurso del rector, 1895*, en Loweree 1963, p. [204].

las colonias de vacaciones de los seminarios mexicanos eran muchas veces superiores efectivamente a muchos de los europeos de la época.

El resto de las repúblicas latinoamericanas estarían ya en un discreto nivel de supervivencia. En Brasil existían seminarios en las distintas diócesis: diez mayores y trece menores. Los menores se habían fundado todos —menos dos— en el XIX. Además, dos mayores y dos menores se habían fundado entre 1890 y 1900 [321], ya en período de libertad de la Iglesia, tras la caída del imperio. Sin embargo, la situación de todos ellos era bastante deficiente. El de Río, «que debería ser superior al resto», no tenía en 1891 sino cinco alumnos dispuestos a ordenarse. Los cursos teológicos y afines eran impartidos por sólo dos profesores, de los que uno era rector. En los cursos preparatorios sólo había tres profesores, uno de los cuales era también el rector del seminario menor [322]. En São Paulo —en cuyo seminario se había reunido la primera conferencia de obispos brasileños en 1890— aún no había seminario menor en 1894. En Olinda, el convento de San Antonio había sido cedido al obispado como lugar de recreo de los seminaristas, pero había sido tan poco usado o tan poco cuidado que «los viandantes entraban libremente y arruinaban el edificio robando lo que podían, hasta tal punto que el obispo devolvió formalmente el convento a los franciscanos, que, al no tener religiosos para mandar, lo dejaron arruinar» [323]. Algo mejor era la situación del de Ceará, uno de los logros episcopales para la mejora de su vasta diócesis [324], pero en general los seminarios brasileños se consideraban «completamente faltos del mínimo espíritu de disciplina y de piedad [...]. Todos [...] estaban en deplorables condiciones morales y tenían urgente necesidad de una reforma radical» [325].

En Perú todas las diócesis —excepto la de Chachapoyas— contaban con sus seminarios. Sólo dos eran del XIX, el de Puna (1855) y el de Huanuco (1869). Pero el tono general era de estancamiento y, a veces, de mala gestión. El de Lima, en 1893 había tenido que hacer frente a una deuda de «25.000 escudos», lo que había supuesto graves quebrantos. El de Trujillo debía aún obras urgentes realizadas en 1888, ya

[321] Pérez 1965, pp. 183-193.
[322] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 54-55 (Brasil).
[323] AES, América, fas. 7, pos. 61, ff. 351-352.
[324] *Cfr.* AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 330.
[325] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 55 (Brasil).

que había desviado fondos hacia otros gastos ajenos al centro [326]. En Argentina se habían realizado esfuerzos por crear nuevos seminarios desde los años sesenta. Seis alumnos del de Buenos Aires se habían ordenado en 1873, «número excepcionalmente alto en aquel tiempo» [327]. A pesar de esos esfuerzos en los años noventa, sólo se podían considerar satisfactorios dos seminarios, el de Buenos Aires y el de Salta. «Los demás necesita[ban] mejor organización y una dirección más sagaz» [328]. Los países vecinos a la Argentina estaban igualmente en una situación discreta. En el seminario de Uruguay, llevado por jesuitas, había en 1887 sólo treinta alumnos, aunque el ambiente general era bueno [329]. En Uruguay, unos pocos sacerdotes —el «nuevo clero» de que ya hemos hablado— empezaba a salir del seminario fundado pocos años antes por monseñor Di Pietro, delegado apostólico. Sin embargo, eran aún pocos a principios de los noventa, con un profesorado muy escaso [330].

Escuelas de latinidad

Con este nombre u otros similares se conocían en Europa en el XIX y comienzos del XX las pequeñas escuelas organizadas por sacerdotes celosos para iniciar a chicos de su parroquia en los rudimentos de la gramática, romance y latina y poder enviarlos después a estudiar al seminario, donde en los mejores casos, podían empezar primer curso de filosofía. Era una solución válida para zonas cristianas con difíciles comunicaciones. Algo también se intentó en América Latina, aunque parece que de manera restringida. Las escuelas de latinidad parecen haberse dado sólo en párrocos e iglesias muy activas. En Latinoamérica, sólo tenemos datos de que se hubiesen intentado sistemáticamente en Chile. Monseñor Casanova las había promovido en 1888 con algún resultado, como dirá en una pastoral de años más tarde: «[Habíamos ani-

[326] AES, América, fas. 17, pos. 70, f. 488 (Perú) 1894.
[327] Lynch 1991, p. 72.
[328] AES, América, fas. 6, pos. 61, ff. 33-34 (Argentina).
[329] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 827 (Uruguay) 1887.
[330] *Cfr.* AES, América, fas. 9, pos. 61, ff. 755-756 (Paraguay) 1889.

mado a que] en las escuelas parroquiales se prepararan jóvenes levitas que pudieran más tarde ingresar en los seminarios. ¿Cuántas vocaciones ocultas, decíamos, podrían así encontrarse?». Ciertamente, «algunos párrocos [habían oído su] voz y a fuerza de sacrificios ha[bían] logrado fundar una escuela en sus parroquias»[331], pero poco más. Con todo, era un sistema válido para Chile, que ya vimos que contaba con buen clero y excelentes seminarios. Probablemente el problema estaba en dificultades familiares o económicas y en las distancias chilenas. No sabemos si esos intentos finiseculares se notaron en el crecimiento de vocaciones o no.

En otros puntos se intenta algo menos capilar, pero orientado también a una educación elemental de niños que pudiera llevar vocaciones a los seminarios. En Brasil, en los años noventa, la Santa Sede da instrucciones al nuncio para que proponga a la primera conferencia de obispos, liberados ya del patronato, que «para obviar la falta de vocaciones, que tanto se lamenta[ba..., viesen] si e[ra] prudente fundar en las respectivas diócesis los *convictus puerorum*, esto es, institutos de instrucción y educación eclesiástica para niños pobres»[332]. Esto nos indica sólo que en Brasil no parecían existir ni siquiera instituciones similares a los seminarios menores para pobres o fundaciones similares. Pero esos convictorios eran algo más complejo que las sencillas escuelas para enseñar latín que podían montar los párrocos, mandando después de un año o dos a sus alumnos al respectivo *convictus puerorum* diocesano. El párroco de Tegucigalpa, en Honduras, había intentado también un colegio eclesiástico. Aunque es una iniciativa personal —lo solicita en 1884 al obispo Zepeda— realmente era un intento de crear una especie de seminario. Cuando se cierra, en 1900, van a continuar sus estudios como familiares con monseñor Vélez[333]. Realmente parece haber sido una escuela de latinidad, pero con atribuciones para preparar hasta el final candidatos al sacerdocio, además de dar enseñanza media a otros alumnos, ya que no sólo asistían seminaristas. Pero esto era algo casi universal en América Latina, también en los seminarios oficiales.

[331] Casanova 1900b, p. 464.
[332] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 381 (Brasil) 1890.
[333] Pérez 1964, p. 141.

Seminarios mixtos

El nombre de seminarios mixtos, lógicamente se aplicaba a los centros eclesiásticos que admitían en sus aulas también alumnos que no tenían intención de seguir la carrera eclesiástica. También podía aplicarse el término a los seminarios donde los alumnos —todos orientados hacia el sacerdocio— estudiaban también el bachillerato. En Europa el cambio de siglo conoce una amplia discusión sobre si eran convenientes o no mezclar estudios y estudiantes. Muchas veces eso disminuía las vocaciones, pues funcionaban, sobre todo en la primera modalidad, como meros colegios, con una sección —a veces muy pequeña— de seminaristas.

En América Latina era muy frecuente que los seminarios recibieran alumnos civiles, no seminaristas. Será otra de las batallas renovadoras que se intentarán en el cambio de siglo, buscando seminarios cerrados, sólo para «futuros levitas», según la terminología de entonces.

En el seminario conciliar de Uruguay, los jesuitas, además de los candidatos al sacerdocio, «también educa[ban] un crecido número de jóvenes pertenecientes muchos de ellos a las principales familias de Montevideo»[334]. De los 95 alumnos del de Costa Rica, sólo doce usaban traje talar y estudiaban filosofía o teología[335].

En México los seminarios ocupaban un lugar clave en la estructura educativa católica. Y los seminarios estaban orgullosos de su eficacia educativa, también civil.

> Nuestro seminario, como todos los establecimientos de este género —decía en 1897 el rector del de Guadalajara— tiene por objeto principal la formación de sabios y virtuosos operarios de la viña del Señor; pero abre también sus puertas a la juventud estudiosa [...] desde la escuela de enseñanza primaria y superior que, hallándose a la altura de los establecimientos oficiales, cuando menos, nada deja que desear a los jóvenes que quieran seguir otra carrera que la eclesiástica, quedando fortalecidos con los provechosísimos principios de religión y de moral que no reciben en las escuelas oficiales[336].

[334] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 827.
[335] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 511 (Costa Rica) 1888.
[336] *Discurso del Rector, 1897, apud.* Loweree 1963, p. [209].

Ese mismo seminario tenía, desde los años setenta una nutrida «escuela anexa al seminario, con su reglamento especial», donde recibían clase más de 300 niños, funcionando en la práctica como una escuela parroquial [337].

En Chile, el seminario era el único establecimiento privado cuyos exámenes «eran válidos para obtener el grado de bachiller». Los demás tenían que conseguirlo ante un tribunal universitario. En este caso, no parece tratarse tanto de ampliar al máximo el ámbito de enseñanza católica, como de defender la independencia educativa, dentro de la lucha escolar entre católicos y liberales. Así se veía aún en 1907:

> este antiquísimo privilegio del seminario, tan merecido por la seriedad de sus estudios, como necesario para su perfecta independencia, ha sido objeto de muchos ataques de parte del liberalismo avanzado, y es hoy tanto más precioso cuanto más sectario se manifiesta el liberalismo imperante en la instrucción oficial [338].

Pero aquí no se trataba de mezclar alumnos, algo que la Iglesia venía procurando desmontar desde hacía décadas.

El proceso de separación —y aislamiento de los seminaristas— es universal y se daba también en América Latina. Incluso en México, donde no parecía representar problemas, ya que los resultados vocacionales eran muy buenos, se iba poco a poco a la eliminación de los seminarios mixtos. En 1883, el seminario de Querétaro había logrado ya separar los seminaristas de los alumnos civiles. Los primeros habían ocupado el antiguo convento de los carmelitas, comprado en la desamortización por un canónigo para donarlo al obispado. Los civiles habían quedado en el antiguo edificio pasando a convertirse en Liceo Católico [339]. Otros tardaron más. Pero poco a poco se iba a la separación deseada por la Iglesia en esos años: civiles de eclesiásticos, menores de mayores, internos de externos... En 1902, el nuevo arzobispo de Guadalajara, monseñor José de Jesús Ortiz, ordena aplicar las disposiciones del Colegio

[337] *Cfr.* Loweree 1963, p. 53.
[338] Chile 07, p. 86.
[339] *Cfr.* Isla 1963, pp. 96-98.

Pío Latino americano separando el seminario menor del mayor. Terminaba una época.

Aspectos materiales

Un seminario no es sólo una idea educativa y una organización. Los edificios y las rentas son fundamentales, ya que de ellos depende el número de alumnos, las becas, el profesorado. Si pueden darse malos seminarios con buenos edificios y al revés, lo normal es que el desarrollo material corresponda también a la pujanza institucional considerada en conjunto. Como en otros lugares, también en América los buenos seminarios tenían buenas instalaciones y buenas rentas o ayudas, aunque se dan excepciones.

En Brasil, por ejemplo, en 1891, el obispo de Río de Janeiro escribía a León XIII que la única solución para relanzar el seminario era «aumentar su prestigio, para lo que hacía falta tomar dos medidas: la construcción de un edificio nuevo, con todos los acomodos que necesitaba una casa de educación, y la organización de una corporación de profesores» competente [340]. Afortunadamente, en Brasil no faltaban los medios económicos para intentarlo. Ese mismo de Río, casi sin alumnos, contaba con «una renta anual superior a las 60 mil liras», suficiente para tener treinta becarios [341]. Tenía también terrenos y medios para construir.

Otro seminario excelente, a pesar de que «el odio contra las escuelas católicas [... había llevado] al gobierno del Señor Santamaría hasta quitar a los seminarios las rentas que les asignaba el presupuesto del Culto» [342], era el de Santiago de Chile. Una vez más los chilenos lo presentan a fin de siglo como «un grandioso conjunto de edificios y campos de juego, parques, baños y laguna [con] una superficie de más de cien mil metros cuadrados, en perfectas condiciones de aire, de luz

[340] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 334 (Brasil) 1891.
[341] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 335 (Brasil) 1891.
[342] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 458 (Chile) 1888.

y de higiene, que acaso no pueda ostentar ninguna otra institución escolar de Chile ni de Sudamérica»[343].

Los peruanos parece que eran buenos, pero descuidados. Ya hemos hablado del desorden de gestión en algunos. El de Lima, para pagar «25.000 escudos» de deudas había tenido que suprimir muchos puestos gratuitos. El de Trujillo había desviado hacia otras cosas los ingresos provinientes de una carga que los interinos de las parroquias debían pagar al seminario. Pero en ambos casos, parece que con una buena administración no faltaban los ingresos.

En Colombia ya hemos dicho que había buenos edificios, todos propiedad de las diócesis, y que sólo los de Cartago y Pasto necesitaban «alguna reparación»[344]. Un síntoma del desahogo de los seminarios eran los puestos gratuitos existentes: 65 en Bogotá, 10 en Antioquía, 36 en Medellín, 13 en Pasto, y 32 en Tunja, todos ellos gracias a las limosnas de los fieles. Además había distintas obras de caridad fundadas con el mismo fin y en los demás seminarios, los obispos podían cubrir a sus expensas los gastos de los alumnos necesitados[345]. Además, los alumnos externos eran reducidos y en los seminarios de Pamplona, en el mayor de Panamá y en el de Tunja no se admitían[346].

En México los edificios contaban también —no todos ni siempre— con buenos edificios y ayudas para alumnos necesitados. Pero la situación era, como siempre en la segunda mitad de siglo, de constante renovación como consecuencia del enfrentamiento de la revolución con la Iglesia. De todos modos, también en este terreno el porfiriato supuso estabilidad y —consecuentemente— crecimiento. En 1898, el rector del seminario de Guadalajara, recordaba en su discurso de despedida las vicisitudes materiales del centro, que en pocos años había pasado por el ex-convento de Santa Mónica, después por el ex-convento de San Agustín y por último, en los años noventa se había estabilizado y desarrollado: «hoy tenemos, decía, la más grata satisfacción de ocupar la

[343] Chile 07, p. 80.

[344] *Relazione sullo stato dei Seminari in Colombia..., apud.* AES, Colombia, fas. 57, pos. 557 (1891), f. 19.

[345] *Relazione sullo stato dei Seminari in Colombia...., apud.* AES, Colombia, fas. 57, pos. 557 (1891), ff. 19v-20.

[346] *Relazione sullo stato dei Seminari in Colombia..., apud.* AES, Colombia, fas. 57, pos. 557 (1891), f. 21v.

nueva casa dedicada exclusivamente a la enseñanza [...] mientras se concluye el magnífico y grandioso edificio, que bello y majestuoso se levanta en el [...] ex-convento de Santa Mónica»[347]. El seminario palafoxiano, de Puebla de los Ángeles, como los demás mexicanos, había tenido también una agitada historia en las últimas décadas del siglo, hasta estabilizarse en el porfiriato. Trinidad Sánchez Santos, del que hablamos como promotor de la prensa popular católica en México, había sido estudiante en el palafoxiano en los tiempos de la revolución, como recordaba años después en *La Voz de México*: «Abandonamos aquel recinto cuando 'la metralla de la reforma' le había reducido a ruinas. Un viejo caserón de la calle del Correo Viejo, daba asilo a los huérfanos palafoxianos, que teníamos por cátedras para la enseñanza de la latinidad y primer curso de filosofía, nada menos que las caballerizas y una cochera»[348]. A ese «viejo caserón» habían ido en 1867, después de ser despojados de los cuatro colegios de que disponía el seminario. En 1869 ó 1870 el obispo Colina y Rubio lleva a sus seminaristas a «El Hospitalillo», una casa alquilada. El mismo obispo funda poco después «La Mansión», un colegio para teólogos dirigido por los «padres paulinos». En 1879, dos canónigos fundan el colegio Clerical Josefino, que se convertirá en diocesano en 1889. En 1886, el seminario se había trasladado a los locales del ex-convento de Belén[349]. Desde entonces tienen un excelente edificio, con amplios patios, un «Aula Máxima, que era un gran salón de cincuenta metros de largo, con buena luz, bien ventilada y decorada», rectoral, salón de juntas, vicerrectoral, enfermería y demás dependencias y oficinas. Había también biblioteca con «muchas obras buenas», e incluso un teatro. Todas las dependencias que se describen, sean refectorios o dormitorios, se adjetivan como extensos, amplios, higiénicos...[350]. En el fondo, las vicisitudes de los edificios seminarísticos de las distintas diócesis, nos muestran la tenacidad de la Iglesia mexicana en la formación de sus hombres y la abundancia de candidatos —y de ayudas— para subsistir en condiciones objetivamente duras. Hablaremos algo más del desarrollo material durante el porfiriato al hablar de los seminarios de verano y las casas de vacaciones de que disponían.

[347] *Discurso del Rector, 1898, apud.* Loweree 1963, p. [212].
[348] Quiroz 1947, p. 120.
[349] Quiroz 1947, pp. 119-129.
[350] Quiroz 1947, pp. 136-137.

Pero, además de conseguir —casi siempre comprando al Estado mediante terceras personas bienes desamortizados— los edificios, los seminarios mexicanos eran capaces de encontrar medios para sostener una buena cantidad de alumnos pobre. En Guadalajara existía el Colegio de pobres, como departamento aparte, aunque sus residentes «como pobres del colegio, t[enían] comida y cena en el mismo seminario y esta[ban] sujetos a un régimen en armonía con el general del Tridentino Establecimiento»[351]. Había «12 pobres de colegio, 18 familiares y 20 becas de merced [con] dos de honor que las obt[enían] por oposición los más distinguidos y ameritados alumnos»[352].

Distinta, o por falta de medios, o por escasez de alumnos o por desidia episcopal era la situación de los demás seminarios. Muchos de ellos se sostenían gracias a las tasas con que gravaban a las parroquias. En Costa Rica el obispo confesaba que podía sostener el seminario «con grandes dificultades económicas»[353]. En Santo Domingo, el local era bueno, próximo a la catedral, y disponía de una renta suficiente, gracias a sus propiedades y a la contribución de «las dos décimas de la cuarta parroquial». Di Milia hablaba de unos «1.500 escudos» aproximadamente en los años noventa. Sin embargo, como hemos visto, era un seminario lamentable.

En Honduras, el sínodo de 1890 había establecido contribuciones variables a las distintas parroquias, pero la cambiante situación demográfica y económica de finales de siglo estaba erosionando la riqueza de las parroquias que más debían aportar al seminario[354].

Pero los buenos seminarios, no sólo tenían monumentales edificios urbanos destinados al alojamiento y la docencia: el fin de siglo conoce ya la necesidad de deporte en los escolares, lo que se traducirá en locales adecuados para juegos o zonas de deporte. En la misma línea, también se iban abriendo paso los seminarios de verano, destinados tanto al esparcimiento deportivo de los jóvenes, de acuerdo con las modernas ideas pedagógicas, como a evitar los riesgos de las vacaciones. Este último aspecto es una manifestación más de la tendencia a la especiali-

[351] Loweree 1963, p. 53.
[352] Loweree 1963, p. 53.
[353] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 511 (Costa Rica) 1888.
[354] Carías 1985, p. 338.

zación —seminarios por una parte, colegios por otra— y al aislamiento —sólo alumnos internos—, propias de la época.

Del deporte hablaremos al tratar de la vida doméstica. Ahora sólo mencionaremos las fincas veraniegas que conseguían tener los mejores centros docentes. Lógicamente las tenían sólo los seminarios que cubrían ampliamente las demás exigencias mínimas.

El de Santiago de Chile había construido en 1894 «una extensa y cómoda casa de campo donde pasa[ban] sus vacaciones [...] cerca de cien alumnos». Estaba construida «sobre una imponente eminencia, cuyas bases de roca azota[ba] el mar y t[enía] a su alrededor, como campo propio unas cien cuadras de terreno». Ahí, quizá en turnos, pasaban las vacaciones de enero y febrero, haciendo «una vida de familia», con baños, «excursiones por la playa solitaria» y «animadas cabalgatas», alternadas con las prácticas de piedad y la lectura[355]. No puede decirse algo parecido de la gran mayoría de los buenos seminarios europeos del momento.

También en México se contaba con instalaciones similares, instaladas normalmente en cascos de haciendas, rehabilitadas o de nueva planta. El seminario palafoxiano tenía la hacienda de Amalucan, «en donde pasaban los seminaristas internos sus días de asueto y vacaciones»[356]. El de Querétaro, iniciado en 1865, tenía ya fincas de verano desde finales de los setenta. Primero utilizaban la finca La Barranca, cedida por un «buen católico». En 1886, en terrenos cedidos por otro propietario, Juan de la Mota, en su finca El Zamorano, habían construido de nueva planta las instalaciones veraniegas. No sólo se construyó una gran casa —el salón comedor tenía capacidad para trescientos comensales—, casas pequeñas para empleados, baños y piscina, sino que se transformó radicalmente el semidesierto en que estaba situada. Años más tarde se narran las mejoras que emprendían todos los veranos como una epopeya más —a su nivel— de las habituales en la Iglesia mexicana:

> Con muy buena tierra vegetal llevada de los cerros próximos, formó el activo rector frente a la casa una explanada de muchos metros cua-

[355] Chile 07, p. 80. La casa estaba situada en la costa del Algarrobo, no lejos de la Punta de Talca.

[356] Quiroz 1947, p. 137.

drados, y plantó en ella un bosque de cedros, un huerto de muy variados frutales, un campo de hortaliza, un cañaveral y hasta un viñedo en la ladera que está de espaldas a la casa. Y para que allí donde antes un suelo áspero no producía sino cardos y abrojos, se pudiera conservar un verdadero vergel, construyó una presa [...] para regarlo todo el año, y otra [...] para captar arena de muy buena calidad. Además, como la casa estaba sumida entre cerros, sin otro camino que las veredas formadas por los animales, necesitábase también una carretera para el tránsito de los vehículos y para traer y llevar de la ciudad lo que fuera necesario. Y la carretera se abrió por entre abruptos montes, por vericuetos inverosímiles, partiendo de la casa, desde un puente sólidamente construido con cantera sobre el arroyo [...] [357].

Es un reflejo de la capacidad de iniciativa del mundo católico mexicano, tan ausente en otras repúblicas, más adormecidas por esos mismos años. Porque el deseo de contar con los medios necesarios para el descanso de sus seminaristas parece que estaba presente en casi todos los obispos, sobre todo después del concilio plenario latinoamericano. En la carta colectiva de 1901 los obispos brasileños se animaban a «adquirir una casa de campo donde los seminaristas pas[asen] los meses de vacaciones» [358]. Era, según se veía entonces la manera de continuar en el buen tiempo los fines que debía proponerse todo seminario: piedad y estudio. Pero muy pocos tenían a fin de siglo casas de veraneo, ni en todos la piedad y el estudio eran objetivos siquiera planteables.

Piedad y espiritualidad

En bastantes lugares y épocas la Iglesia había conseguido una aceptable atención espiritual de los fieles con sacerdotes piadosos, sin demasiada formación. Incluso a principios de siglo existían en muchas diócesis de Europa y América la denominada carrera breve, en la que un seminarista podía llegar a ordenarse con los estudios básicos de moral y dogma. Lógicamente, lo que Roma intentaba muy claramente en el cambio de siglo, era eliminar ese tipo de estudios —y de sacerdotes—

[357] Isla 1963, p. 84.
[358] Colectiva 1901, p. 70.

y elevar el nivel formativo general. Pero muchos servían para atender eficazmente pequeñas parroquias rurales. En cambio, los sacerdotes sin piedad personal difícilmente llegaban a ser útiles. Veremos la formación intelectual de los seminarios latinoamericanos, pero la formación espiritual es quizá aún más importante para clasificarlos. Nos interesa sobre todo los medios empleados para cubrir este aspecto de la formación sacerdotal y, en la medida de lo posible, el tipo de espiritualidad recibida. Aunque en esto último hay que tener muy presente si la dirección del centro correspondía a alguna congregación religiosa. La importancia de la formación espiritual y las prácticas de piedad son fundamentales también para la vida religiosa del pueblo: las devociones y prácticas vividas por los seminaristas será lo que transmitan en el pueblo los futuros sacerdotes. De algún modo, la piedad de los primeros decenios del XX se forma en los últimos años del XIX.

Nos vamos a centrar más en los mejores seminarios, que son los que permiten ver el tipo de formación que recibían los alumnos. De los demás seminarios, sin apenas control ni personal, casi podemos decir que no eran capaces de transmitir hábitos de piedad y, menos aún, una espiritualidad sacerdotal determinada.

A nivel general, lo buenos seminarios de la época parecen haber transmitido un tipo de espiritualidad de tipo más bien religioso. Aunque habría que recoger más datos. Un historiador del seminario de Querétaro, al resumir las características que daba uno de los rectores clave en la época de fin de siglo indica que «eran: desprecio de las cosas terrenas, y como consecuencia poco cuidado del arreglo exterior de la propia persona; austeridad monacal en el trato consigo mismo y con los demás [...] grande espíritu de fe [...] y sólida piedad»[359].

Quizá compense para conocer la vida de piedad hacer una simple relación de los actos piadosos previstos por los reglamentos. En el seminario de Guadalajara, en México, los estudiantes de teología estaban obligados a confesarse y comulgar semanalmente, «y a asistir a la oración y lectura preparatoria que se practica[ba] media hora antes». Los domingos, por la mañana había «aspersión lustral» por la tarde se terminaba con los actos de fe, esperanza y caridad. Cada año había dos retiros extraordinarios, además de «los ejercicios de San Ignacio que se

[359] Isla 1963, p. 89.

practica[ban] simultáneamente por internos y externos en la domínica de quinquagésima». Además de las celebraciones litúrgicas —Navidad, Corpus, Semana Santa etc.— se celebraba mucho la virgen de Guadalupe, la de Zapopan, y el mes de mayo[360]. En el de Jalapa, el reglamento prescribía por la mañana la misa, sin meditación, y por la tarde el rosario, con lectura espiritual, «y se t[enía] un rato de oración y la acción de gracias en el refectorio»[361].

En Colombia, tras las oraciones de la mañana, asistían a misa cada día, excepto en Santa Marta, que era «sólo tres veces por semana», y confesaban y comulgaban «con frecuencia». Solían tener lectura espiritual dos veces al día y ejercicios espirituales cada año. Era muy general la devoción a la Virgen, con rosario cotidiano en todos los del país, en los que se vivía también el mes de mayo.

Son las prácticas habituales —con ligeras variantes— en los buenos seminarios de la época, aunque quizá los mexicanos extremasen más la vida de piedad. En Chile, todos debían confesar y comulgar una vez al mes, tenían un retiro mensual de medio día para teólogos y filósofos y ejercicios de ocho días al volver de vacaciones (en marzo) y de tres días en septiembre. Estas prácticas de «reanimación espiritual» tras las vacaciones solían considerarse más una necesidad para recuperar lo perdido que un medio de crecimiento espiritual, y no sólo en América Latina.

La devoción mariana, en distintas formas, estaba muy difundida. En México, lógicamente la de Guadalupe, con coronaciones que siguieron a la oficial en el Tepeyac desde 1895. En Querétaro, la virgen del seminario es coronada en 1896[362]. También la advocación de la Inmaculada estaba muy difundida. En el seminario de Santiago de Chile existía la congregación de la Inmaculada Concepción agregada a la primaria de Roma desde el año 1858.

Junto con las devociones marianas, las eucarísticas. También en Santiago de Chile, la celebración del Corpus Christi reflejaba un notable nivel de piedad eucarística. El día de la fiesta «se saca en procesión a Nuestro Amor por todos los patios del establecimiento, en cada uno de los cuales la piedad generosa de los alumnos ha elevado un magní-

[360] Loweree 1963, p. 52.
[361] *Reglamento de 1887, apud.* Barradas 1966, p. 65.
[362] Isla 1963, p. 108.

fico altar, siempre variado y del mejor gusto, porque ha sido preparado con un mes de anticipación y sin ahorrar sacrificio alguno» [363].

Hemos encontrado menos referencias a la devoción al Corazón de Jesús, aunque en Chile, desde 1884 los seminaristas podían pertenecer a la congregación del Sagrado Corazón [364].

Quizá compense destacar el reforzamiento de las prácticas de piedad —aunque sólo en los buenos seminarios— al terminar el siglo. En el de Jalapa, el rector, en su informe de 1890 se planteaba extender la asistencia a misa diaria a todos los alumnos del centro, incluso los externos, para que «se acostumbrasen a ciertas prácticas ordinarias de cristiandad» [365]. Es quizá el reflejo de la nueva religiosidad popular, que se quería más cotidiana y parroquial.

También parece claro que la fórmula de seminarios cerrados avanzaba. En 1898, un antiguo seminarista, ya sacerdote, en el discurso de inauguración del nuevo seminario de Guadalajara, recordaba los años pasados en el seminario casi como de permanente retiro:

> ya no vivo a la sombra del seminario, sombra bendita a donde no penetran los rayos del sol de las pasiones, como no penetran los del sol del día a través de la fronda de corpulenta encina; no siento ya las delicias de aquel dulce retiro, donde se forma para Dios y crece para el cielo la generación levítica de mis hermanos, la cual ha encontrado aquí, lejos del mundanal ruido, reposo para el alma ansiosa de ideales infinitos y purísima fuente de luz y de amor celeste [...] [366].

Dejando de lado los tópicos propios del discurso decimonónico, destaca ciertamente el planteamiento aislacionista —probablemente menos marcado de lo que se deduce del texto—, pero también el afecto del conferenciante a los años de seminario, algo que sólo se daba en los seminarios que realmente marcaban positivamente a sus alumnos.

[363] Chile 07, p. 67.
[364] Chile 07, p. 67.
[365] *Informe rectoral 1890, apud.* Barradas 1966, p. 76.
[366] *De la inauguración del nuevo seminario (1898), apud.* Loweree 1963, p. 320.

Obras de caridad

Un aspecto de la formación que podríamos considerar más espiritual que pastoral se refiere al cultivo de la sensibilidad hacia los pobres. Aparece con frecuencia en muchos seminarios —quizá sólo en los bien organizados—, que contaban con instituciones de caridad.

En Chile, los alumnos «de la sección de huéspedes» del seminario, que habían pertenecido todos a las conferencias de San Vicente habían fundado en 1876 La Olla del Pobre. Desde el principio daban comida diaria y medicinas a más de doscientos pobres de los alrededores del seminario. De esa primera iniciativa surgirían instituciones que introdujeron entre los seminaristas la preocupación social, ya en línea con la *Rerum novarum*. La institución más representativa en ese campo fue El Patronato de los Santos Ángeles, surgido a raíz de la participación de los seminaristas en una reunión del Consejo Superior de San Vicente, en donde el

> reverendo padre don Francisco de P. Ginebra en un magnífico discurso encareció a las conferencias reunidas la necesidad de oídos a la voz del pontífice León XIII, que en una de sus últimas encíclicas llamaba al mundo católico a contrarrestar los males del socialismo con todos sus esfuerzos, valiéndose especialmente de los patronatos [367].

A través de ese patronato parece haberse canalizado el esfuerzo social de los seminaristas de Santiago en sus años de estudio, influyendo presumiblemente en los orígenes del catolicismo social chileno en el siglo XX.

No conocemos un desarrollo tan orgánico en otros seminarios aunque en casi todos los buenos había algún tipo de obras caritativo-catequéticas, a veces de formas algo arcaicas: en el de México, por ejemplo, desde los años sesenta todas las tardes se reunía «gran cantidad de pobres a quienes un alumno destinado a ello enseñaba la doctrina cristiana, y por medio de los criados repartía luego las sobras de la comida» [368].

[367] Chile 07, pp. 51-53.
[368] Sánchez 1931, p. 267.

Estudios

El nivel intelectual es el otro aspecto clave de un centro docente. A la hora de hablar de los seminarios, no hay que perder de vista lo ya dicho sobre su carácter muchas veces mixto. Las diferencias en los estudios eran enormes entre los distintos centros —más bien países— latinoamericanos. Algunos eran muy superiores a la mayoría de los europeos. Otros no tenían sino un profesor para todo el alumnado, como hemos visto en algunos centroamericanos o caribeños.

Lógicamente, los planes de estudio no podían variar demasiado. Los veremos genéricamente, quizá deteniéndonos algo más en los datos que tengamos sobre textos utilizados: siempre se daba filosofía o teología, pero conocer los autores suele ser índice de la tendencia innovadora o arcaizante de la enseñanza. De todos modos, la clave estaba casi siempre en el número y calidad del profesorado.

En el terreno de los estudios apenas hay sorpresas. Los que hemos clasificado como buenos establecimientos en otros aspectos, también lo son en éste, aunque mantener un buen profesorado es más difícil que heredar un buen edificio. De ahí que no sean muchos los centros excelentes en el terreno intelectual.

El de Santiago de Chile destaca indudablemente tanto por planes de estudio como por la calidad del profesorado. Le seguirán —casi al mismo nivel— algunos mexicanos. El plan de estudios de Santiago de Chile destaca ya desde los años sesenta por tener asignaturas apenas conocidas en otros seminarios, así como por su atención al estudio de la sagrada escritura, que desde 1872 era común a todos los cursos. Como sucedió en otros campos, también aquí tuvo especial importancia la actividad de monseñor Casanova, que reorganizó los estudios en 1892. Dio mucha importancia al estudio del dogma, común a los cuatro años de Teología, con ocho horas semanales. La moral, también se estudiaba los cuatro cursos. El derecho canónico en dos cursos. La escritura en cuatro, con dos horas semanales. La Historia Eclesiástica tenía nada menos que dos años, con tres horas semanales [369], cosa poco habitual entonces. No hay que perder de vista que en el XIX, la lectura en el refectorio «era el método habitual de conocimiento histórico entre los seminaristas» [370]. Y en no pocos seminarios, llegar a eso era aún un

[369] Chile 07, p. 5.

[370] Pazos 1990, p. 368, con referencia a seminarios europeos.

objetivo a principios de siglo: los obispos brasileños deseaban en 1901 que «para que los seminaristas se familiarizasen con la historia eclesiástica, se dispusiese la lectura de esa disciplina en los refectorios, siendo preferidos los autores más modernos» [371]. En cambio, en Santiago se enseñaba ya antes de 1874, en que se suprimió provisionalmente para dejar tiempo al griego [372]. También se estudiaba con cierto rigor la liturgia —más bien ritos, tal como se entendía entonces— y la administración parroquial. Esto último nos habla una vez más del carácter profesional que procuraba darse a los estudios, claramente orientados a producir sacerdotes eficaces. En la misma línea iría la incorporación, años más tarde de la arqueología y arquitectura sagradas, «para la formación del gusto arquitectónico de los futuros párrocos» [373]. El plan se modificó algo desde 1897, cuando se introdujeron cambios para mejorar los estudios en la línea deseada por la Santa Sede para promover el seminario a facultad de teología. Se amplió extraordinariamente el dogma con cinco horas matutinas y otras tantas vespertinas con distinto profesor, aunque a costa de la escritura. Con todo, un acuerdo que nos habla del buen nivel de profesores y alumnos fue el de «hacer en latín las clases de teología dogmática, moral y derecho canónico» [374]. De 1892 es también un cambio del plan de estudios de filosofía, con un sentido netamente escolástico, al estilo romano, que se reforzaría aún más al orientar los estudios para convertirse en facultad teológica.

Junto a buenos planes de estudio, había también la tradición de un buen profesorado, desde los primeros cursos. Miembros de la Universidad del estado dieron allí clases de física, historia natural y química, como Ángel Vásquez, «el más distinguido químico de su tiempo», autor de la *Química Orgánica*. Desde 1869 a 1900 dio historia natural el presbítero Carlos Rengifo, que había «descubierto numerosas especies nuevas» y tenía un herbario de más de 3.000 especies. Así, algunos otros. Desde 1896, en que se propuso de Roma la posibilidad de establecer la facultad de teología se enviaron aún más alumnos a Roma, a la gre-

[371] Colectiva 1901, p. 70.

[372] Chile 07, pp. 24-25.

[373] Chile 07, p. 27. El comentario es de la época en que se introduce la nueva asignatura.

[374] Chile 07, p. 27.

goriana, punto de referencia para las mejoras que se pensaba introducir en el terreno académico.

También los textos eran muy aceptables para la época. En filosofía se pasa en 1878 de Zeferino González a la *Summa Philosophica*, de Tomás María Zigliara[375], que se iba imponiendo en todo el mundo. En sagrada escritura se empleaba el *Manual Isagógico* de Muñoz Caminero o el *Manual Bíblico* de Vigorux[376], también clásicos de la época, entre otros. Como contraste extremo, en Santo Domingo, un solo profesor, el Arzobispo, les enseñaba «cuando podía, la filosofía de Balmes, la teología de Larraga y la gramática española»[377]. Algo similar sucedía en otros muchos seminarios a veces con uno o dos profesores, como ya hemos dicho.

México disponía también de seminarios de muy buen nivel académico. En el de Guadalajara los profesores adaptaban y editaban los textos que necesitaban. En 1896, al agotarse la edición traída de Europa de la gramática actualizada de Nebrija para la enseñanza de latín se hace otra abundante, «con importantes mejoras [añadidas] por los señores profesores»[378]. También en Guadalajara se estudiaba historia eclesiástica, «siquiera [fuese de modo] muy elemental» se quejaba el rector, utilizando «el precioso compendio escrito por A. F. Manoury, traducido del francés al castellano y adicionado con algunas notas relativas a la América española y muy especialmente a la Iglesia mexicana»[379]. En el plan de estudios de 1895, figura ya como asignatura con tres cursos. El plan es con todo, más arcaizante que el de Santiago, ya que sólo se dedican dos cursos a sagrada escritura y se habla de ritos, y no de liturgia.

El nivel del profesorado del seminario palafoxiano debía ser bastante aceptable, al menos si tenemos en cuenta los métodos utilizados para la selección de algunas cátedras. La de primer año de filosofía se sacaba concurso todos los años con una espectacular oposición:

> en el aula máxima, ante la academia [teojurista] reunida y ante el tribunal, un niño provisto de un cortapapel lo introducía al acaso en el

[375] Chile 07, p. 41.
[376] Chile 07, p. 36.
[377] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 619 (Santo Domingo).
[378] *Discurso del Rector, 1896, apud* Loweree 1963, p. [205].
[379] *Discurso del Rector, 1893, apud* Loweree 1963, p. [198].

> voluminoso tomo de las obras de Aristóteles. Se abría el libro allí donde había quedado el cortapapel, y el aspirante a la cátedra [...] debía deducir una tesis filosófica sobre la materia que le había tocado en suerte. En seguida, desarrollaba esa tesis durante media hora, resolviendo después las objeciones que les pusieran sus réplicas»[380].

No parece que un espectáculo semejante pudiese mantenerse sin un nivel académico alto. En Jalapa, quizá un seminario más modesto, el rector en su informe anual al obispo repasaba todas las materias impartidas, que lo situaban al menos a un buen nivel medio[381]. Quizá habría seminarios mal dotados académicamente, pero su característica de centros escolares abiertos y la competencia oficial, les exigía mantener un nivel al menos competitivo. El ambiente que se aprecia en discursos, informes, historias de los seminarios mexicanos habla no sólo de un profesorado suficiente, sino también dedicado.

Sin poder considerarse excepcionales, los seminarios de Ecuador tenían un nivel muy aceptable. «Los estudios generalmente son suficientes y sólidos. El latín no se descuida como en otras partes. Los textos están bien elegidos», era la valoración global que hacía monseñor Giuseppe Macchi, delegado apostólico en 1891[382].

No parece suceder lo mismo en otros seminarios, a pesar de tener cubiertos los puestos docentes. Era el caso de Cuba o Puerto Rico. En Santiago de Cuba, aunque había siete profesores, no eran competentes y los exámenes eran mera formalidad. En La Habana, los once profesores compartían la cátedra con otras ocupaciones y «se d[ecía] que, a excepción del secretario del obispo (que no enseña[ba]), todos los demás [eran] improvisados, que enseña[ban] como [fuese], sin preparación». En Puerto Rico, con nueve profesores, la dedicación era discreta y ninguno superaba los cinco años de experiencia[383]. Y éstos no dejaban de ser buenos seminarios, teóricamente similares a los demás españoles que se regían por el plan de 1852.

380 Quiroz 1947, p. 139.
381 *Informe rectoral 1890, apud* Barradas 1966, p. 76.
382 AES, Ecuador, fas. 95, pos. 509, f. 51.
383 *Informe sobre el estado de los seminarios en España* (1891), *apud* Cárcel 1988, pp. 491-495.

De todos modos, no todo era estudio. La vida ordinaria de los seminaristas, los deportes, los hábitos colectivos sirven también a la hora de valorar los centros.

Vida doméstica

A finales de siglo, el deporte empezaba a ser considerado en el mundo latino como algo conveniente. Eran, sin embargo, muy pocos los centros escolares que tenían lugares para practicarlo. En el cambio de siglo era suficiente que los colegios y escuelas se considerasen bien ventilados, es decir, bastaba con que no fuesen insalubres o dañinos para la salud de los estudiantes. En muchos de los seminarios antiguos, europeos y americanos, los edificios no permitían tener campos de deporte. En otros, ni siquiera se planteaba esa necesidad, que sólo se extenderá en el siglo XX. De ahí que podamos considerar avanzados los centros provistos de canchas deportivas, baños o buenas zonas de juego a fines del XIX.

El ejercicio de los seminaristas latinoamericanos a final de siglo en muchos centros solía ser el frontón, con distintos nombres. Monseñor Casanova, en 1898 reconocía que «en los seminarios se ha[bía] suplido en parte el ejercicio gimnástico por las canchas de pelota, según la costumbre de España, con lo que ha[bía] ganado la salud de los jóvenes»[384]. Así era en el de Santiago de Chile. En el de Guadalajara, el reglamento establecía que los alumnos, los días festivos, a partir de las cinco, fuesen de paseo o se divirtiesen «jugando al rebote»[385]. También en Ciudad de México, en el local que ocupaba el seminario a fin de siglo, ex-convento de los padres camilos, había un «juego de pelota, antecesor del frontón nacional», puesto después. En este caso, los seminaristas no hacían sino aprovechar algo heredado de los antiguos ocupantes del edificio, ya que tal frontón no era reciente sino «consecuencia de la afición de aquellos tiempos coloniales al juego de pelota»[386].

[384] Casanova 1898, p. 16.

[385] *Recepción de Alumnos y licencias en días de conferencias, apud* Loweree 1963, p. 52.

[386] Sánchez 1931, p. 270.

En cambio, había muchos centros en los que el único deporte —quizá era algo puramente formal— era la gimnasia. Muchas veces era porque no había otras posibilidades. En Jalapa, el reglamento sólo hacía referencia a los «ejercicios gimnásticos», entre otras razones porque «a pesar de la suficiente amplitud, la casa no se prestaba para otros deportes»[387]. De todos modos, la gimnasia no era un mal menor, sino que gozaba entonces de gran reputación. El mismo Casanova la recomendaba mucho, entre otras cosas «para concluir con la monotonía abrumadora de los recreos de jueves y domingos, que —en su opinión— ni aprovecha[ban] ni aún entre[tenían] a los alumnos»[388]. Sin embargo, en la mayoría de los seminarios ésa era la expansión habitual y, muchas veces, el único ejercicio durante el curso.

No era sin embargo la única diversión, ya que las fiestas religiosas solían tener otros complementos también festivos. Coincidían con las fiestas que hemos señalado al hablar de la piedad. En Guadalajara, decía el rector en 1900 «la Natividad del Señor fue objeto de inmenso regocijo para todos los seminaristas»[389]. Esos regocijos, en los buenos seminarios, contribuían a reforzar los vínculos internos y a crear un cierto aire de familia. En el de Querétaro, el aniversario de la ordenación del rector «se echa la casa por la ventana: ornato en la capilla y en toda la finca, misa solemne, exposición del santísimo sacramento todo el día, procesión por la tarde, y en lo profano, comida extraordinaria, kermés, danzas y hasta fuegos de artificio»[390]. Similares debían ser las fiestas en otros centros bien organizados, especialmente en los países caracterizados por su vitalidad espontánea, reforzada por la edad de los seminaristas.

No entraremos en otros aspectos de la vida diaria, como la distribución del tiempo, las horas de estudio y de clases, etc., muy similares a los habituales en la época. Un parte de apuntes sólo sobre el tema. Por una parte señalar que el día empezaba y terminaba antes de lo que hoy parecería normal. En Guadalajara se levantaban a las cinco y media de la mañana y se acostaban a las nueve y media, con la comida a las

[387] *Reglamento 1887, apud* Barradas 1966, p. 65.
[388] Casanova 1898, p. 17.
[389] *Informe del rector, 1899, apud* Loweree 1963, p. 63.
[390] Isla 1963, p. 85.

doce y la cena a las ocho[391]. Otro punto de interés se refiere al aseo. Ya hemos visto que no todos los rectores o responsables lo consideraban importante. Incluso algunos lo desdeñaban por razones ascéticas. En los más avanzados no era así. Casanova recomendaba a los escolares que «vigilasen atentamente la limpieza de su cuerpo y de su vestido», también en los duros inviernos chilenos, cuando algunos cuidados podían «parecer penosos». Era partidario de los baños frecuentes, y no sólo «baños de natación, que sólo pueden aprovecharse en verano: es necesario —proponía en 1898— proveerse de baños que puedan usar los alumnos también en invierno». Como mínimo consideraba imprescindible obligar a los niños «a abluciones parciales y a lavar sus pies al menos una vez cada quince días»[392]. No se piense que esto era algo habitual, tampoco en la Europa de la época ni de principios del XX. Un planteamiento como el de Casanova revela una notable sensibilidad higiénica en comparación con los parámetros de la época en casi todo el mundo. En esos años hay otros seminarios que aumentan sus posibilidades higiénicas, como el de México, que construye en una ampliación de sus locales, hacia 1886 «un baño de regadera»[393]. En seminarios primitivos o descuidados las posibilidades de aseo eran indudablemente más reducidas.

Dirección de los seminarios

En torno al cambio de siglo, en distintos países se vio la necesidad de revitalizar o reordenar la vida de los seminarios. En algunos surgieron nuevas órdenes destinadas a ese fin específico, como por ejemplo los operarios diocesanos de mosén Sol en España. En otros se procuró que las órdenes religiosas con más experiencia en el tema se encargasen de reorganizar la vida de algunos centros en crisis. Con todo, muchos buenos seminarios de diócesis fuertes tenían capacidad suficiente como para mantener la docencia y la dirección de sus centros con el propio clero secular.

[391] *Horario 1899, apud* Loweree 1963, pp. 62-63.
[392] Casanova 1898, p. 9.
[393] Sánchez 1931, p. 269.

En América Latina parece que a fin de siglo se tendió a poner los seminarios en manos de órdenes religiosas. En muchos casos era la única solución, ante la escasez —e incompetencia a veces— del clero local. Ya hemos visto que la primera idea del nuevo obispo de Barquisimeto, a las pocas semanas de llegar a la diócesis fue pedir dos jesuitas españoles para dirigir el seminario [394]. Era una postura muy común, y los jesuitas dirigían numerosos seminarios —entre ellos algunos de los más eficaces— en Latinoamérica y hubieran dirigido más si hubiesen podido responder a todas las peticiones que les hacían los obispos. Los lazaristas era la otra congregación que tenía encomendados numerosos seminarios por toda América. De todos modos, lo que muchos obispos renovadores querían a fin de siglo era poner sus seminaristas en manos de alguna institución religiosa capaz. En 1891, desde Río, el prelado escribía al papa pidiéndole

> que escogiese la congregación que le pareciese más capaz de dirigir el seminario con la eficacia suficiente como para convertirlo en un acreditado centro de enseñanza e instrucción, y que invite eficazmente a la congregación elegida para que se haga cargo de la importante misión de convertir el seminario de la capital del Brasil no ya en un centro igual sino superior a los mejores existentes en el país [395].

En este caso no se trataba de poner un seminario llevado por el clero secular en manos de religiosos, ya que eran los lazaristas quienes se encargaban del centro. Pero lo hacían en condiciones muy precarias, sobre todo por falta de personal. Había dos religiosos, y el obispo quería que el papa «obligase al general de la congregación a dedicar al seminario al menos doce profesores, todos ellos muy hábiles para la enseñanza [...] o que eligiese otra congregación con personal suficiente y capaz [...]» [396]. Esta situación no era excepcional. De ahí la necesidad de llegar a concretar, ya que en muchos casos se dice que los lazaristas o los jesuitas dirigen un centro, pero hay una gran diferencia entre unos centros y otros, dependiendo sobre todo del número de religiosos dedicados. En el caso que comentamos de Brasil, a pesar de que hacía

[394] AES, Venezuela, fas. 22, pos. 186, f. 30 (1895).
[395] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 335 (Brasil) 1891.
[396] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 334 (Brasil).

años que el seminario había sido confiado a los lazaristas, la situación no terminaba de ser aceptable: a pesar de que el anterior obispo «confió el seminario al celo de la congregación de la Misión, las vocaciones disminu[ían] día a día [...] y [en aquel año] quedaban sólo cinco alumnos en los cursos superiores»[397]. De todos modos, la solución para la mayoría de las diócesis era los religiosos. Los más extendidos al frente de seminarios eran los ya mencionados, jesuitas y lazaristas.

En algunos países dependía de ellos la formación de todo el clero nacional. En Uruguay[398] o en Chile —donde había varias diócesis— los jesuitas dirigían todos los seminarios[399]. No dejaría de ser interesante conocer la influencia que pudieron tener sobre el clero y sobre la propia religiosidad popular, ya que a veces todos los sacerdotes habían sido formados por la misma orden religiosa, presente durante décadas. En Paraguay el seminario se reabre en 1880,

> merced a la habilidad diplomática de monseñor Angelo di Pietro, enviado de la Santa Sede [...] Desde aquella fecha hasta 1955, el seminario fue regido por sacerdotes de la congregación de la Misión. Uno de los tres primeros lazaristas que se hizo cargo de la institución, el [p.] Julio C. Montagne, la dirigió como rector, con singular acierto, durante cuarenta años.

De todos modos, este fenómeno no aparece sino a partir de fines del XIX. Antes no se da esa continuidad prácticamente en ningún seminario. También parece muy claro el apoyo romano a poner los seminarios americanos en manos de órdenes. Ya hemos hablado de que los religiosos eran vistos como la gran esperanza de renovación de la Iglesia latinoamericana. Y de modo especial en la formación del clero. En los trabajos previos al concilio plenario latinoamericano era un lugar común:

> la influencia benéfica de los religiosos —se dice en 1894— se evidencia sobre todo en los seminarios. Muchísimas, se podría decir que casi todas las diócesis, tienen su seminario; pero desgraciadamente de-

[397] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 333 (Brasil) 1891.
[398] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 827.
[399] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 75 (Chile).

jan mucho que desear en cuanto a la instrucción, la disciplina y la piedad se refiere. Solamente en aquellos cuya dirección ha sido confiada a los jesuitas o a los lazaristas se encuentra un principio de bien que es argumento seguro del muchísimo que se podría obtener si eso se generalizase [400].

Pero ni todos los seminarios en manos de religiosos eran eficaces —no hay que perder de vista la desorganización general— ni los que dependían de sacerdotes diocesanos eran por eso inferiores. Quizá sea México el país en donde hay seminarios aceptables dependientes exclusivamente del clero local. En muchos de ellos se daba buena coordinación entre seminario y obispo y, lo más importante, no son escasos los recuerdos históricos de rectores que habían estado muchos años al frente de los centros y eran recordados por su eficacia de gobierno. Son los típicos rectores que restauraron los edificios o pusieron en marcha las casas de veraneo. Suelen aparecer en los recuerdos históricos de los centros en los discursos o celebraciones, como la que tuvo lugar en Guadalajara en honor de Miguel Baz, «dignísimo rector», muerto en 1892 y conmemorado con composiciones, poesías y escritos fúnebres. Pero hay que volver a insistir en lo excepcional del caso mexicano. En Bolivia todos los seminarios eran llevados por el clero diocesano y los resultados eran muy bajos. Habría que conocer más la influencia de las órdenes religiosas, de los rectores del clero secular y ver si efectivamente la influencia de unas y otros permiten distinguir diversos tipos de clero a principios del XX.

Ordenaciones

En último término un seminario es eficaz si consigue formar y ordenar sacerdotes. No podemos dar cifras globales sobre las ordenaciones latinoamericanas a final de siglo. Dada la preocupación generalizada ante la escasez de clero, hay que presumir que serían bajas en todos los seminarios, quizá exceptuando los mexicanos. Estos últimos estaban muy por encima de la media y resultaban mucho más eficaces que el resto comparativamente. En Brasil, decía el obispo de Río en 1891, sin

[400] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 22.

mucha precisión que en su seminario, «en veinte años apenas se ha[bían] ordenado treinta sacerdotes»[401]. En cambio, en Querétaro, en México, entre 1890 y 1900 se habían ordenado 44 sacerdotes[402]. Sólo que en Río había diez veces más católicos que en Querétaro[403], lo que da una proporción de casi treinta a uno a favor de los mexicanos. Y éste no era un caso excepcional. Las cifras que pueden recogerse de otros seminarios de México son igualmente altas. En Guadalajara en noviembre de 1898 se ordenaron «28 minoristas, 15 subdiáconos, 23 diáconos y 11 presbíteros» y en septiembre del año siguiente 9 de menores, 5 subdiáconos, 10 diáconos y 15 presbíteros[404].

Fuera de México, aun dándose una cierta continuidad, las cifras bajan. En el demográficamente destrozado Paraguay, a pesar de todo se habían ordenado 26 entre 1885 y 1897[405]. Tampoco eran muy numerosas las vocaciones en las posesiones españolas. En Santiago, cabeza de la archidiócesis era «raro que se orden[asen] sacerdotes». En Puerto Rico se ordenaban dos o tres al año. En La Habana, la situación era algo mejor, con cinco o seis al año[406]. Tampoco en Colombia, a pesar de que la situación de los seminarios podía considerarse aceptable, había muchas ordenaciones. En total, los seminarios del país, en 1891, tenían 935 alumnos[407], y algunos, sin ser numerosos, tenían unos efectivos aceptables. El de Bogotá contaba con 180 y el de Tunja llegaba a los 206. El representante pontificio señalaba que los obispos atribuían la desproporción entre el número de alumnos y el de ordenaciones en parte a la «falta de voluntad», en parte a los ataques a la religión de los últimos 25 años. También podía influir la falta de selección. En el seminario de Panamá de entre 76 alumnos sólo 16 parecían dispuestos a ordenarse, pero seis eran hijos ilegítimos. En Santa Marta, con 90 alumnos, de los diecisiete que daban esperanzas de vocación, seis eran ilegítimos. La prueba podía estar en el de Medellín, donde al parecer había una cierta selección. En el seminario diocesano, de 90 alumnos,

[401] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 333 (Brasil) 1891.
[402] Datos deducidos de la lista nominal de ex-alumnos, en Isla 1963, pp. 178-179.
[403] 220.600 y 2.051.620 según Anuario 1900, pp. 822 y 828.
[404] *Discurso del Rector, 1899, apud* Loweree 1963, p. [218].
[405] Pérez 1964, p. 49.
[406] Cárcel 1988, pp. 490-495.
[407] AES, Colombia, fas. 57, pos. 557, f. 22.

60 «perseveraban en la santa vocación», y no había ninguno ilegítimo ni se admitían [408]. De hecho, en 1891 la delegación apostólica informaba a Roma que éste seminario era «de perfecta organización y ubérrimos frutos», al menos en opinión de monseñor Bernardo Herrera, arzobispo de Bogotá y antiguo obispo de Medellín [409].

Influía también la existencia de externos, que ya comentamos que se tendía a separar de lo internos y, en la medida de lo posible, suprimir. En algunos casos, la existencia de muchos externos hacía que los seminarios lo fuesen sólo de nombre. Así sucedía especialmente en Bolivia, donde el Estado subvencionaba los seminarios, pero también intervenía en ellos apoyándose «no sólo en el patronato, sino también en las circunstancias de que los seminarios de allí no eran verdaderos seminarios, según el concilio, sino meros colegios públicos apenas distintos de los nacionales y laicos» [410]. De hecho, en algunos, la gran mayoría de los alumnos eran externos. En el de La Paz había 80 internos y 200 externos; en el de Cochabamba 522 alumnos «todos externos, habiendo tenido el obispo que suspender el internado en 1889 por falta de fondos y de directores competentes»; en Santa Cruz eran 180, todos externos; en La Plata, de 245, sólo «veinte teólogos internos». Además, en todos ellos, parte del profesorado eran seglares. Lógicamente, al desaparecer casi el concepto de seminario, las vocaciones eran muy pocas. En La Paz, en 1891 había sólo uno ordenado *in sacris;* en Cochabamba, ocho; en Santa Cruz, cinco. Y lo mismo respecto de las ordenaciones sacerdotales. En los últimos cinco años se habían ordenado sólo diez sacerdotes en La Paz, pero habían muerto 15. En los demás la proporción era similar, quizá algo mejor en Cochabamba [411].

Un país en el que la Iglesia había gozado de apoyo oficial —aunque se pierde a finales de siglo— era Ecuador. De sus siete diócesis, cinco tenían seminario mayor. Sin embargo, tampoco ahí se encuentra abundancia de vocaciones. En 1891 el seminario mayor de Quito tenía 35 alumnos y 3 ordenados *in sacris*; el de Guayaquil, sólo 3 alumnos, 2 ordenados; el de Cuenca, 23, el de Loja, 28 y 6 y el de Portoviejo,

[408] AES, Colombia, fas. 57, pos. 557, f. 21.
[409] AES, Colombia, fas. 57, pos. 557, f. 27v.
[410] AES, Bolivia, fas. 22, pos. 193 bis, f. 3.
[411] AES, Bolivia, fas. 22, pos. 193 bis, f. 3.

16 y 3 *in sacris*[412]. El de Cuenca parecía superar al resto en organización y en ordenaciones, ya que en los últimos cinco años habían salido de él 28 presbíteros. De todos modos, apenas lo justo para equilibrar las defunciones que habían sido de 6 sacerdotes en el mismo período. Los demás seminarios no llegaban ni de lejos a cubrir las defunciones. Dado que esto era lo general, se entiende la preocupación por cambiar el ritmo a finales de siglo. Veremos algunas de las medidas adoptadas.

Medidas para mejorar la formación del clero

Podríamos dividirlas en dos grandes bloques. Las que pretendían mejorar —o reforzar— la formación de los sacerdotes. Y las que buscaban la mejora de los candidatos al sacerdocio. En ambos casos se intentaban mejorar los aspectos intelectuales y —especialmente— la vida espiritual.

Respecto a los sacerdotes que vivían en sus parroquias es fácil deducir, por lo que ya hemos dicho, por dónde iban los esfuerzos: conseguir que participasen en ejercicios espirituales —al menos una vez al año— y en conferencias sobre temas morales y litúrgicos, juntándose varios próximos todos los meses, si era posible. Ninguna de las dos medidas es original. Se trataba sin más de aplicar los mínimos previstos por la práctica universal de la Iglesia. Pero no parece que pudiesen realizarse si las condiciones geográficas no variaban. La pastoral colectiva de los obispos de la provincia eclesiástica de São Paulo seguía insistiendo en que celebrasen esas conferencias o *collationes*: «queremos que se hagan conferencias teológicas cuando se puedan reunir al menos tres sacerdotes bajo la presidencia del respectivo vicario foráneo, en las cuales se ventilen y resuelvan puntos de moral, dogma, liturgia y otras disciplinas eclesiásticas»[413]. Lo mismo se intentaba, o al menos legislaba, en otras repúblicas, ya que el concilio llenario latino-americano había determinado que se hiciesen siempre. Incluso, cuando

> como puede suceder en algunos lugares de nuestras diócesis que, por la inclemencia del tiempo, lo largo de los caminos, la escasez de

[412] AES, Ecuador, fas. 95, pos. 509, f. 50v.
[413] Colectiva 1901, p. 9.

> sacerdotes, u otras dificultades, algunos no puedan asistir a las conferencias [...] supla el obispo esta falta, proponiéndoles cuestiones morales y litúrgicas a que periódicamente tengan que responder por escrito mandando fielmente las respuestas a la curia episcopal[414].

Ahí están resumidos los problemas que, ciertamente, se presentaban, no en algunos, sino en muchos lugares de las diócesis latinoamericanas. No sabemos hasta qué punto se impuso ese sistema de las *collationes* por correspondencia, que suponía un esfuerzo episcopal difícil de solventar en las poco organizadas curias de la mayoría de las diócesis.

Los retiros y ejercicios espirituales eran también una medida universal, aunque casi siempre en el terreno de lo deseable, no de lo realizado. En Brasil, ante la dificultad de que los sacerdotes pudiesen viajar a la capital para realizar ejercicios, se les pedía sólo «que todos los años t[uviesen...] algunos días de ejercicios espirituales en común, o, al menos, en particular». La dificultad por la soledad y la lejanía era tan evidente que los obispos no se planteaban que el clero hiciese ejercicios sino cada varios años: «Convocaremos anualmente a una parte de nuestro clero para hacerlos en común, de manera que de dos en dos o de tres en tres años, cuando no pueda ser más a menudo, todos comparezcan en estos cenáculos de luz y de gracias»[415].

En cambio, en la diócesis de Bogotá parecía posible mayor frecuencia, hasta el punto de establecer monseñor Herrera «un retiro para el clero, el mismo día señalado para la conferencia de casos de conciencia»[416]. En el fondo, esas disposiciones, ya corrientes a principio de siglo, son consecuencia de los acuerdos del concilio plenario latinoamericano, que había dado gran importancia a los ejercicios del clero[417], recordando las indicaciones de León XIII al clero romano en 1889.

Hubo otras medidas para elevar la formación —también la información— del clero, como el intento de establecer boletines eclesiásticos en algunas diócesis que carecían de ellos. En los años ochenta el obispo de Costa Rica había conseguido, por el boletín mensual, «que todos

[414] Plenario 1906, art. 672.
[415] Colectiva 1901, p. 9.
[416] Herrera 1912, p. 446.
[417] Plenario, Capítulo VII, *De los ejercicios espirituales, arts. 663-666.*

los sacerdotes estuviesen suficientemente instruidos en cuestiones actuales»[418].

Respecto a los seminarios las reformas intentaron lógicamente evitar los males que ya hemos señalado. De una parte, mejorar el profesorado, procurando que se hiciese cargo alguna orden religiosa. Éste es un objetivo claro de muchos obispos. Y desde luego aparece siempre en los informes de los representantes diplomáticos vaticanos, que nunca dejan de señalar que los seminarios llevados por ordenes religiosas destacan en disciplina y enseñanza sobre los demás. El problema estaba en la escasez de religiosos para enviar, también en Europa.

Otro objetivo fue convertir los seminarios-colegio en centros de formación del clero tal y como los planteaba el concilio. Se hizo en algunos, como en el de Guayaquil, que desde 1890 «funcionó como verdadero seminario, y no se admiten sino niños que quieran dedicarse a la carrera eclesiástica, pues está probado que admitiendo pensionistas, cual se ha hecho antes, éstos influyen en que los seminaristas pierdan la vocación al sacerdocio»[419]. Pero esto no era lo normal aún a fin de siglo, ni siquiera en los proyectos episcopales, que creían que esa reforma no era factible. En el mismo Ecuador —país con una jerarquía aceptable— los obispos opinaban que convertir los seminarios en internados de clérigos «equivaldría a privar a muchas familias de un medio de educación segura que no enc[ontrab]an en los colegios nacionales, y aniquilaría los mismos seminarios porque serían bien pocos los jóvenes dispuestos a ponerse desde la infancia la sotana, teniendo en cuenta las costumbres en contra y los prejuicios de sus padres»[420]. De todos modos, abrir los seminarios menores a todo tipo de alumnos no se veía siempre como algo rechazable. En Brasil, la Santa Sede llega a proponerlo como un objetivo positivo, aunque probablemente fuese una solución de urgencia.

Otras medidas de reforma conectaban ya con planes más ambiciosos, como la división de diócesis, intentando que en las nuevas se establecieran seminarios propiamente tridentinos. En Brasil, donde en los últimos años del siglo se habían creado varias diócesis, la secretaría de estado recomendaba al internuncio, Giuseppe Macchi, que «atendiese

[418] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 493 (Costa Rica) 1884.
[419] AES, Ecuador, fas. 95, pos. 509, f. 58v.
[420] AES, Ecuador, fas. 95, pos. 509, f. 51.

especialmente a [...] la fundación de nuevos [seminarios] en las diócesis que aún no tenían»[421].

Por último, vale la pena señalar entre las medidas finiseculares distintos intentos de crear centros formativos interdiocesanos, para todo un país o una provincia eclesiástica, que pudieran servir de modelo ideal y que permitiesen al mismo tiempo formar los futuros profesores de los seminarios diocesanos. No era sino aplicar en América Latina lo que se venía probando como eficaz en Roma desde la creación del Colegio Pío Latinoamericano. Valga como ejemplo el proyecto del arzobispo de Bahía de establecer «un instituto superior de estudios sacros, donde el clero de toda la provincia [eclesiástica] pudiese perfeccionarse en los cursos filosóficos, teológicos y jurídicos, y examinarse para la obtención de grados académicos»[422]. De todos modos, quizá excepto en Santiago de Chile, en las demás diócesis esto no era a finales de siglo sino proyectos.

El colegio Pío Latinoamericano: objetivos fundacionales y situación humana y económica a fines de siglo

El colegio, del que ya hemos hablado en alguna ocasión, es uno de los elementos clave en la renovación de la Iglesia americana. Latinoamérica se adelantó a otros muchos países que tardaron más tiempo —España, entre ellos— en instalar en Roma centros de formación de eclesiásticos que sirviesen de transmisión de las directrices pontificias en sus diócesis de origen. La importancia de estos centros se ve a través del número de profesores de seminarios, de eclesiásticos distinguidos y de obispos que salieron de ellos[423].

En América Latina ya a finales de siglo se encuentran en todas las repúblicas —no en todas las diócesis— ex-alumnos del colegio Pío Latinoamericano. Hemos visto algunos al frente de seminarios. Otros llegaron al episcopado. Con todo, el papel del colegio será mayor en el

[421] ASV Nunciatura Brasil, Giuseppe Macchi, N. 83, fas. 405, ff. 7r-v.

[422] ASV Nunciatura Brasil, Giuseppe Macchi, N. 83, fas. 405, f. 8.

[423] Puede apreciarse la irradiación del colegio en Medina 1979. Un instrumento a explotar es Catalogus 1958, lista mecanografiada de todos los alumnos del colegio entre 1858 y 1958.

siglo XX. A final del XIX estamos en un momento de relanzamiento, tanto en alumnos como económicamente, pero sin que haya una postura aún unánime de todos los obispos para apoyar ambos extremos. Por un lado es clara la conciencia de que cuantos más seminaristas latinoamericanos vayan a Roma, mejor irá la reforma de la Iglesia. Así aparece en los documentos romanos. Hasta el punto que a mediados de los noventa se plantea ampliar su ámbito geográfico a Brasil. La

> única esperanza positiva en el terreno de la educación del clero [en Brasil] —se dice en un informe a la comisión especial de cardenales para América Latina— es el colegio Pío Latino en Roma [...]. Alguno ha sugerido la noble idea de ampliarlo a favor de Brasil para conseguir que muchos de aquella vasta república puedan ser educados en él. Pero hasta ahora este laudable proyecto está muy lejos de poder conseguirse [424].

De hecho, los beneficios del colegio no se discutían ni en Roma, ni en América. En el informe que acabamos de mencionar se daban por supuestos: «quizá sería necesario poner de relieve todo el bien que se obtiene de la existencia del colegio Pío Latino-americano del sur en Roma. Pero es de sobra conocido y, aunque no pueda bastar para hacer frente a todas las necesidades de las diócesis que envían alumnos a él, es indudablemente una gran ayuda para mantener en aquel clero el espíritu eclesiástico y el amor hacia la Santa Sede» [425]. Estos objetivos, parece que se cumplían ampliamente con la educación impartida en el centro.

Además, algunas diócesis con mala situación religiosa, estaba efectivamente haciendo un esfuerzo para enviar alumnos. En 1888 monseñor Casanova informaba que ese año «habían llegado a Roma cuatro jóvenes que serían instruidos en el colegio Pío Latino-americano (donde ya se enc[ontraban]), gracias a las ayudas de personas piadosas, y otros tres vendr[ían] el año siguiente» [426]. También de Honduras se había enviado a Roma «un primer joven» en 1889 [427].

[424] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 55 (Brasil).
[425] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 23.
[426] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 112 (Guatemala).
[427] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 134 (Honduras).

En el colegio se alojaron los participantes y tuvieron lugar las sesiones del concilio plenario latinoamericano en 1899. Sirvió de eficaz lanzamiento, ya que muchos obispos pudieron ver personalmente las instalaciones y la forma de vida y formación de los jóvenes que allí se formaban.

Porque de hecho, según los estatutos del colegio, era necesaria la colaboración del episcopado latinoamericano para mantener el centro. Uno de los problemas que tenía a fin de siglo era precisamente económico, cosa comprensible si se tiene en cuenta la crisis por la que estaban pasando muchas diócesis americanas. La dirección del centro, llevado por jesuitas, había acudido varias veces a la Santa Sede pidiendo que se exigiese la colaboración económica a los distintos obispos, que en muchos casos era sólo teórica. Y eso desde antiguo. En 1862 Pío IX había establecido que los obispos destinasen «un peso fuerte, o sea, cinco liras italianas» por cada dispensa que se concediese con facultades apostólicas. De las 85 diócesis que existían entonces,

> 20 nunca respondieron a la invitación; 15 contribuyeron con sumas muy modestas, y las demás enviaron esporádicamente dinero que en conjunto suponía unas 30.000 liras anuales, sobre las que gravó también el peso de los nuevos edificios que se hicieron necesarios desde que la compañía salió de S. Andrea al Quirinale» [428].

La situación económica parece haber sido desde los inicios una de las taras del colegio, sin que terminase de resolverse en el XIX.

Los religiosos

Acabamos de hablar del papel que jugaban los religiosos en la formación del clero. Y del que la jerarquía quería darles para resolver algunas de las evidentes carencias que esa formación tenía. Lo mismo podemos decir en otros campos de que ya hemos hablado, como la educación, las misiones o la atención parroquial. Intentaremos ver ahora, de manera general, la situación de las órdenes religiosas en Latinoa-

[428] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 23.

mérica, tanto de hombres como de mujeres, contemplativas y activas. Ni todas están igualmente representadas, ni a todas se les daba a fin de siglo la misma importancia. En conjunto, parece que las más problemáticas eran las contemplativas y que las más deseadas eran las órdenes masculinas de vida activa, ya que se intentaba utilizarlas para resolver problemas prácticos. Respecto a los distintos países, lo más destacable en la última década del siglo podría ser la peculiar situación de las ordenes religiosas brasileñas, como consecuencia del patronato. Prácticamente una de las labores fundamentales de los internuncios en Brasil en el cambio de siglo será convertir los restos de las antiguas instituciones monásticas en instituciones conforme a derecho. En los demás países, dentro de la penuria general, la situación oscilaba entre la normalidad peruana, la ausencia centroamericana o la activa clandestinidad mexicana.

Desarrollo de las distintas órdenes

Hay que tener en cuenta tres niveles. Primero, las órdenes tradicionales, normalmente de tipo mendicante o monástico, tanto de hombres como de mujeres. Representaron un papel importante en la evangelización americana o tuvieron gran prestigio entre los fieles, como los betlemitas o los benedictinos en Brasil. Pero, precisamente por su antigüedad e implantación fueron las que recibieron los ataques liberales y las desamortizaciones del XIX. Su situación en muchos casos era más que precaria, algunas estaban prácticamente extinguidas. Un segundo nivel serían las nuevas congregaciones religiosas que se introducen en los últimos años del siglo. Suponen un claro cambio generacional. Cubren en muchos casos los papeles de las antiguas órdenes —incluida la evangelización de indios— y desarrollan otros nuevos, como la educación obrera. Casi todas eran desconocidas en América Latina, si exceptuamos los jesuitas, que vuelven a difundirse con fuerza por todo el continente. Por último, habría que tener presente un fenómeno similar al que se daba en la Europa de la época: la creación de instituciones religiosas autóctonas, muchas veces con origen y límites diocesanos.

No son muy abundantes en América, pero se dan, especialmente en las Iglesias más fuertes, como México, o más creativas, como Chile.

Las antiguas órdenes habían sido perseguidas de modo sistemático en casi todos los países norte y centroamericanos, desde México a Colombia, incluyendo Venezuela. En México, a pesar de la reactivación porfirista, en los años noventa se seguía lamentando «la falta casi absoluta de regulares, cuyos bienes en parte [habían sido] usurpados por el gobierno, en parte [habían ido] a manos de los obispos, a los cuales [la Santa Sede] [había dado] instrucciones oportunas en varias ocasiones». En efecto, muchos de los antiguos conventos seguían en manos eclesiásticas, como seminarios o colegios, pero las órdenes, aunque actuaban, lo hacían ilegalmente en régimen de pura tolerancia de hecho. Hemos visto que el mantenimiento de las Leyes de Reforma era uno de los obstáculos para poder establecer las tan deseadas relaciones entre Roma y México [429]. Pero, al menos de hecho, actuaban las órdenes. Peor era la situación en los países vecinos.

En Santo Domingo no existían desde 1795, en que habían tenido que abandonar el país como consecuencia del tratado de Basilea. Las restablecería monseñor Adolfo Nouel, que sucedió al arzobispo Meriño en 1906 [430]. En Costa Rica, las leyes de 1884 prohibían tajantemente el «establecimiento de órdenes monásticas o comunidades religiosas» [431]. En Venezuela, un informe diocesano de 1892 al llegar al apartado de las órdenes se limitaba a indicar que «no hay por ahora clero regular en la diócesis [...]. Tampoco hay monjas en la diócesis, y desde luego nada tengo que informar en ese punto» [432]. Cuba y Puerto Rico eran una excepción en el área, aunque la archidiócesis de Santiago era, como de costumbre, peor que La Habana y que Puerto Rico. Baste decir que en Santiago no había ninguna orden femenina de clausura y en Puerto Rico sólo una, frente a cinco en La Habana.

En Brasil, los primeros años de la república permiten la recuperación de las antiguas órdenes, asfixiadas por el patronato, aunque hay una gran diferencia entre las femeninas, que no plantean problemas de obediencia y las masculinas que se resistirán al cambio.

[429] *Cfr.* AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 719 (México) 1893.

[430] Moya 1973, p. 15.

[431] Pattee 1951, Costa Rica, p. 156.

[432] AES, América, fas. 9, pos. 61, ff. 857-858 (Venezuela) 1892.

Respecto a las nuevas órdenes, entran en casi todos los países en que pueden establecerse. Realmente, parece que la dificultad era atender a las peticiones que recibían. En Paraguay, se dice en 1892,

> el pueblo y el Gobierno desean el establecimiento de órdenes religiosas, no sólo para regularizar el culto, y educar a la juventud, huérfana hasta hoy de toda enseñanza religiosa, sino también para convertir a los indios, formar colonias agrícolas y establecer escuelas de artes y oficios[433].

Ya se ve qué tipo de órdenes y congregaciones serían las preferidas. En los años noventa las favoritas eran, entre las masculinas, los jesuitas y salesianos, en el terreno educativo y pastoral urbano, y los lazaristas y capuchinos, que eran «muy deseados especialmente en las misiones y en las parroquias rurales»[434].

De hecho, el final de siglo es el de la implantación de los religiosos en América. De todos modos, no hay que ver ahí algo original. En esos mismos años, en la España de la Restauración los anticlericales hablaban de la «invasión de las monjas» o se alarmaban ante «el cerco de conventos» que empezaba a establecerse alrededor de las grandes ciudades. En Latinoamérica esa «invasión» parece haber sido más pacífica —incluso deseada, desde luego por el pueblo— quizá por estar agotados de las luchas religiosas de la segunda mitad del siglo. El tema de discusión historiográfica se establece en el tipo de misión que desarrollaron esos religiosos, si social o elitista. Pero es muy raro que se ofrezcan datos para valorarlo. A fines de siglo parece más bien que son los religiosos quienes vuelven a los indios, completamente abandonados por los gobiernos, como vimos, desde la disolución de las misiones. También parecen ser los primeros que inician talleres y enseñanza laboral. Y, en algunos casos basta ver el número de religiosas para deducir qué labor realizaban. En Puerto Rico, en 1891 había 18 profesas contemplativas frente a 92 sólo de Hijas de la Caridad. En La Habana había 197 Hijas de la Caridad, algunas denominadas «de los leprosos» y 25 Hermanas de los Ancianos, de las que la nunciatura de Madrid decía que «saca[ban] poco fruto de los ancianos, especialmente de los de co-

[433] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 176 (Paraguay).
[434] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 21.

lor o negros»[435]. En Argentina, muchas de las órdenes finiseculares «contribuían a llenar un hueco en los servicios sociales de la república conservadora»[436]. Faltan aún valoraciones globales bien apoyadas en datos cuantificables y comparables. Porque no se puede generalizar. Por ejemplo, en Haití las órdenes establecidas en los años noventa, como el clero secular, se diferenciaban poco de las de cualquier diócesis francesa: Congregación del Espíritu Santo, «Hermanos de la instrucción cristiana del P. Lamennai [sic] (hermano del famoso desgraciado)», Hermanas de la Sabiduría, «Religiosas llamadas de San José de Cluny». Eran casi todas francesas «con alguna haitiana perteneciente a alguna familia blanca establecida en Haití». Con todo, hacían «un gran bien y [eran] una gran ayuda para el Clero»[437].

Lo cierto es que se establecen nuevas instituciones en casi todas las repúblicas. En Chile, bajo el pontificado de monseñor Mariano Casanova llegan a la archidiócesis de Santiago los Agustinos de la Asunción, Salesianos, Trinitarios descalzos, Pasionistas, Carmelitas descalzos, Escolapios, Salesianas, Hermanitas de los Pobres, Hermanas de San José de Cluny, Terceras Mercedarias y Franciscanas Misioneras de María. Lo mismo en otras diócesis y países. A la Argentina llegan los Pasionistas y los Redentoristas en 1883, los padres del Verbo Divino en 1894, los Capuchinos en 1887, entre otros. Y las Hermanas del Sagrado Corazón en 1880, la Santa Unión en 1883, las hermanas del Buen Pastor en 1885, las de María Auxiliadora en 1883 o las Hijas del Niño Jesús en 1893.

A esta entrada —creciente— de órdenes europeas y norteamericanas, hay que añadir las locales. Sólo en Santiago de Chile se fundaron a fin de siglo «las siguientes congregaciones diocesanas: la de Santa Verónica de Juliani, Preciosísima Sangre, Hospitalarias de San José, Carmelitas de Santa Teresa, Hermanas del Purísimo Corazón de María, Hijas de San José y Hermanas de la Misericordia»[438]. En Concepción se fundó la congregación diocesana de Hospitalarias del Sagrado Corazón. En México se fundan congregaciones también masculinas. De todos mo-

[435] Cárcel 1988, p. 652.
[436] Lynch 1991, p. 72.
[437] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 687 (Haití) 1890.
[438] Silva 1925, p. 347.

dos, no eran apenas nada para las carencias del momento y, sobre todo las instituciones autóctonas, se dan en pocos países.

Órdenes masculinas

Reúnen dos características extremas. Son un eficacísimo apoyo para la renovación y expansión de la Iglesia, a través de la formación del clero —como los jesuitas o lazaristas— o de las misiones —como capuchinos y salesianos—, pero también son las que crean más resistencia a los intentos de reforma, aunque sólo en algunos países, como Brasil, o provocan los ataques liberales y masónicos. El mejor ejemplo de esto último son los jesuitas. Veremos la situación de algunas de las órdenes más importantes y de los países más significativos.

De entre las órdenes religiosas, la que parece tener más fuerza y gozar de más simpatías es la de los salesianos. Aparecen en casi todos los países como vanguardia de la Iglesia, tanto en las ciudades más industriales como en las misiones más remotas. En Venezuela, ocupan un papel importante en el proceso de recuperación eclesiástica finisecular. Llegan en 1894 y establecen colegios en varias ciudades del país. Están presentes también en ámbito agrícola y obrero, «en trabajos a favor de las clases menos favorecidas y en las enseñanzas prácticas», y llegarán a ser las que formen un «mayor número de sacerdotes venezolanos» [439]. En Uruguay, ocupaban «el primer lugar entre las [órdenes] masculinas [y] tenían un grandioso colegio en Colón, en las cercanías de la capital» [440].

Ya hemos hablado de sus misiones en la Patagonia meridional argentina, muy admiradas en toda Latinoamérica. Entre 1878 y 1884, monseñor Mariano Antonio Espinosa, que llegaría a ser arzobispo de Buenos Aires, «recorrió gran parte del sur del país en compañía de los primeros misioneros salesianos» [441]. Pero también otros frentes menos conocidos eran cubiertos por ellos. En Colombia, en 1895, monseñor Herrera destacaba sus «ejemplos de celo y amor por los infelices leprosos», enfermedad al parecer lo suficientemente extendida como para de-

[439] Cardot 1981, p. 491.
[440] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 816 (Uruguay) 1880.
[441] Lynch 1991, p. 82.

cir que la padecían «tantos de nuestros hermanos» y dedicarle una pastoral [442].

Los jesuitas estaban también extendidos por varias repúblicas y gozaban de prestigio, tanto en el terreno docente —colegios urbanos especialmente— como en las misiones populares. En 1883 vuelven a Colombia y se hacen cargo del colegio San Bartolomé. De ahí y del colegio del Rosario —se dirá más tarde— «han salido los hombres más destacados de la generación llamada del centenario» [443]. En Perú, al irse expulsados en 1886, un grupo de jesuitas se detuvo en Arequipa, precisamente para predicar una misión popular a petición del obispo. Tuvieron que ser escoltados por el ejército «a la estación del tren rumbo al Altiplano» [444]. Sin embargo, quizá una característica muy marcada en esos años son las variaciones continuas a que se ven sometidos como consecuencia de vaivenes políticos. En el caso peruano que acabamos de mencionar, tienen que dejar sus colegios, pero regresan sólo dos años después, cuando los ánimos se tranquilizan. Se puede hacer una larga lista de países a los que llegan expulsados de otros, a los que a su vez regresan poco después. En Nicaragua llegan procedentes de Guatemala, de donde son expulsados en 1871 [445].

Si nos fijamos en los distintos países, los más significativos pueden ser, Brasil, México y Perú, que a su vez representan tres actitudes diversas ante las órdenes religiosas. El más conflictivo es Brasil, por la actitud de las órdenes, no por cuestiones político-religiosas. La última década de siglo es una lucha constante de los obispos, de la Santa Sede para reformar las órdenes religiosas completamente deshechas en los años finales del imperio. Uno de los capítulos de las instrucciones que los nuncios recibían de Secretaría de Estado en esos años, se refería a las órdenes religiosas, sobre todo monásticas y masculinas. No compensa entrar en las auténticas batallas y resistencias que ofrecieron especialmente los benedictinos. La causa la hemos mencionado ya: arrancaba del decreto imperial de 1855 prohibiendo aceptar novicios. Al proclamarse la república, la congregación benedictina del Brasil «contaba con siete abadías y cuatro presidencias, con un total de diecinueve mon-

[442] Herrera 1985a, p. 353.
[443] Pattee 1951, Colombia, p. 144.
[444] Klaiber 1988, p. 206.
[445] Pattee 1951, Nicaragua, p. 339.

jes»[446]. En los años noventa, muchos monasterios «esta[ban] desiertos y algunos habitados por sólo dos o tres religiosos». En Roma, en 1890, la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios había decidido las primera medidas: «1) Concentrar los religiosos en uno o dos conventos, secularizando el resto; 2) Constituir nuevas casas según el derecho y el espíritu de las distintas órdenes; 3) Confiar la administración de los bienes a los ordinarios, determinando el uso de las rentas»[447], ya que efectivamente los monasterios eran ricos, a veces mucho. Por decreto de León XIII, de septiembre de 1891, pasaron a depender de los ordinarios los benedictinos, los —y las— carmelitas, franciscanos y franciscanas y «los religiosos llamados de la Virgen de la Merced»[448]. La Iglesia brasileña reconoció muy pronto la importancia de la acción papal para la renovación de los religiosos. En 1892 los obispos declaraban que «gracias al decreto de León XIII de 2 de septiembre de 1890, se levantaron del abatimiento de los tiempos pasados a la primitiva observancia» las comunidades religiosas[449]. Pero no todo fueron decretos legales. Un papel importante lo jugaron los monjes y frailes llegados de Europa y la acción del nuevo internuncio, Girolamo Maria Gotti, que era, y quizá resultó condición favorable para su nombramiento, religioso carmelita.

El siguiente paso, decidido también en Roma en 1891, fue mandar «nuevas órdenes [y] enviar varios religiosos bien probados por virtud y prudencia de las órdenes ya existentes para abrir noviciados»[450]. La reforma fue puesta en marcha en las distintas órdenes por el internuncio Girolamo Maria Gotti, recién llegado en 1892. Ese mismo año visitó y mejoró la situación de distintos monasterios en Bahía y Río, y empezó a tratar el tema con los franciscanos, repoblándose los antiguos conventos con nuevos frailes «enviados por León XIII»[451]. Pero también desde los comienzos se vio que una orden que «necesita[ba] cuidados especiales» era la benedictina. Para renovarla Roma recurrió «a los padres de la Congregación de Beuron, a la que se pidió que, sujetos

[446] Bettencourt 1900, p. 150. Es el artículo más reciente que trata a fondo el tema.
[447] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 57 (Brasil).
[448] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 337.
[449] *Apud.* Camargo 1955, p. 381.
[450] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 57 (Brasil).
[451] Pires 1946, p. 467.

de virtud acrisolada y gran prudencia fuesen enviados a Brasil para realizar una obra de la que se esperaba un gran bien»[452]. En 1895 desembarcaron en Recife 15 monjes de Beuron e iniciaron la reforma. No fue rápida ni sencilla. En el monasterio del Salvador, en Bahía se instalaron los monjes europeos en 1899. En Río de Janeiro, el abad y único monje de la abadía se opuso decididamente a toda reforma. Fue necesario que León XIII transfiriese la sede del abad general desde Bahía a Río, para poder entrar los nuevos monjes en el monasterio. Esa ficción jurídica permitió actuar en Río y restablecer la disciplina canónica, en 1903[453].

Más rápida y sencilla fue la restauración de los franciscanos. En 1892 Gotti consideraba que el estado de la provincia franciscana de Bahía era «mísero»[454], ya en octubre del año siguiente podía informar a Roma que la aceptable colaboración entre los frailes brasileños que habían quedado y los nuevos venidos de la provincia franciscana de Sajonia —más de 24— daba grandes «esperanzas a una reforma tan faustamente comenzada»[455]. La reforma de los carmelitas iba más lenta, ya que no terminaban de llegar los religiosos europeos que contribuyesen a ponerla en práctica.

Pero también se establecieron nuevas órdenes, que contribuyeron a resolver viejos problemas de escasez de clero y otros nuevos, como los relacionados con la inmigración. En Petrópolis, por ejemplo, se había construido la iglesia del Corazón de Jesús gracias, en parte, a «la colonia alemana, que allí e[ra] muy numerosa». Parte eran católicos y parte protestantes. Los protestantes tenían escuela, maestros y pastor. Los católicos «no t[enían] ni escuela ni sacerdote de su nacionalidad que entendiese su lengua»[456]. La situación era tan precaria que el propio auditor de la internunciatura, que entendía alemán, iba a confesarlos de tarde en tarde. Para resolver el problema, monseñor Gotti había ofrecido en 1893 a la Sociedad de la Misión «vulgo Palotinos», que estaban ya establecidos en Río Grande do Sul, que se hiciesen cargo de la iglesia de Petrópolis y de la colonia alemana[457]. En la diócesis de Ma-

[452] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 58 (Brasil).
[453] Bettencourt 1990, p. 153.
[454] AES, Brasil, fas. 46, pos. 362, f. 24.
[455] AES, Brasil, fas. 46, pos. 362, f. 26.
[456] AES, América, fas. 7, pos. 61, ff. 368-369 (Brasil) 1893.
[457] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 369 (Brasil) 1893.

riana, también en 1893, llegaron dos redentoristas holandeses [458]. Podían citarse otros [459]. Lo importante es que los años noventa ven un proceso renovador de los religiosos, debido, en gran medida a iniciativas romanas y a la inmigración de religiosos europeos, aprovechando las libertades republicanas.

Si Brasil va a poder renovarse precisamente gracias al apoyo legal de la república laica, en México los religiosos sólo podrán actuar de hecho, sin ninguna concesión legal. Pero tampoco se recordará la legislación persecutoria. Hemos hablado ya de una conflictiva predicación de jesuitas en 1899, en las minas de Silão en Guanajato, contra la legislación vigente. El culpable fue juzgado y condenado a multa y prisión. Lo sorprendente es que «en ninguna parte del expediente en que se recoge el juicio se hace mención a que la compañía había sido expulsada en 1873 y a que además, los [encausados] eran residentes ilegales» [460]. Una vez más estamos ante el «olvido» de las leyes. Gracias a eso, las órdenes desempeñan un importante papel en la guerra escolar. Así, a final de siglo los jesuitas abrieron «cinco colegios; los hermanos maristas, nueve; los hermanos de las Escuelas Cristianas, ocho, amén de los fundados por los salesianos» y otras órdenes también femeninas [461].

En Perú, lo más destacable sería el mantenimiento de la situación tradicional de presencia de las órdenes religiosas entre el pueblo. Destacarían los franciscanos, muy arraigados en la costa y en la sierra. La mejor prueba, mantenida secularmente, es la difusión de la tercera orden entre los indios. De todos modos, en Perú, el esfuerzo de renovación es menor que en los países que acabamos de mencionar, en parte por no necesitarlo, en parte por la inercia en la tradición propia de la Iglesia peruana.

El Ecuador contaba con una situación aceptable, aunque también relacionada con el envío de frailes europeos. En 1865 se había iniciado una reforma de los siete conventos con que contaba la provincia, «para lo que se habían enviado algunos padres italianos» [462]. A pesar de la re-

[458] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 368 (Brasil) 1893.

[459] Pérez 1965, pp. 174-190, recoge los años fundacionales de los centros de formación de las distintas órdenes en Brasil.

[460] Conger 1985, p. 102.

[461] Pattee 1951, México, p. 296.

[462] AES, Ecuador, fas. 101, pos. 531, f. 4v.

sistencia de los antiguos frailes, y de la mala administración de los años noventa, era la orden más potente del país. Los agustinos, también se habían reformado en 1863, pero sólo tenían tres conventos, «gob[ernados] por un comisario español», dependiente de España[463], desde 1890. Desde entonces, los monjes italianos que habían llegado para potenciar la reforma en 1863 habían sido sustituidos por otros de España. Mejor era la situación de los seis conventos mercedarios, con buen nivel de observancia y estudio y con holgura económica. Menos importancia tenían los capuchinos, que se habían instalado en el país en los años setenta, con sólo dos conventos y los franciscanos, con tres. Sin embargo, la situación de ambas familias mendicantes era buena, ya que se les consideraba «observantes, laboriosos y edificantes a los ojos del pueblo»[464].

Un último lugar lo ocupan los que podríamos denominar países mortecinos, con Iglesias débiles también lógicamente en este campo. En Venezuela, a pesar de la legislación contraria, las órdenes religiosas irán regresando lentamente al país, como los capuchinos en 1891, los salesianos en 1894 o los agustinos en 1899. De todos modos, es un regreso muy pactado con el gobierno que deseaba establecer, como vimos, misioneros religiosos en tierras de frontera a las que no podía llegar. En Santo Domingo, empiezan los trámites para establecer franciscanos en la capital ya en los años setenta. No pasaba de desear una mera presencia testimonial que contribuyese además a paliar la escasez de clero. Las órdenes religiosas tenían poco que hacer en países en que la Iglesia —sobre todo la jerarquía— estuviese muy debilitada.

Las órdenes femeninas

Es necesario distinguir entre las de vida activa y vida contemplativa. Las segundas eran las más antiguas, aunque también en ocasiones eran las más necesitadas de reforma. Las primeras, casi siempre recientes y de origen europeo, realizaban una gran labor especialmente en el campo de la educación y de la asistencia social.

[463] AES, Ecuador, fas. 101, pos. 531, f. 27.
[464] AES, Ecuador, fas. 101, pos. 531, f. 68.

De entre las activas, las más populares eran las de la Caridad. «En los hospitales, en los asilos, en los orfanatos, en las escuelas [eran] verdaderos apóstoles de la caridad; no ha[bía] nadie que les n[egase] ayuda»[465]. En general, la ayuda prestada por las religiosas activas en los distintos países era difícil de sustituir. En Uruguay, el congreso había votado una ley especial para que las Hermanas del Buen Pastor pudiesen permanecer en el país sin someterse a la ley de conventos[466]. Pero las persecuciones religiosas habían afectado también a las congregaciones femeninas. Era frecuente que la vida religiosa no se desarrollase según lo previsto por el derecho. En muchos casos no se hacían públicamente las profesiones y tomas de hábito, bien por prudencia, como en el caso recién citado del Uruguay, bien por presión legal. En Brasil, igual que las órdenes masculinas, las primeras profesiones se hacen en la república, estimuladas por el internuncio. En Venezuela, en 1889 fueron a prestar sus servicios en el «Hospital Vargas, obra del egregio presidente [Rojas Paúl]»[467] y contratadas por él un grupo de religiosas. Desde entonces fue creciente el número de ellas en la beneficencia, pero sin que se hiciese ningún cambio en la restrictiva legislación de conventos[468].

Las recién citadas de Venezuela eran «hermanas de San José de Tarbes». A Brasil llegaron en 1893 las hermanas del Buen Pastor de Angers[469]. En Colombia se habían instalado en 1873 las hermanas de la presentación de Tours[470]. En otros países hemos hablado de las religiosas enseñantes que tenían el atractivo de enseñar en francés, su lengua natal. En muchos lugares, a fin de siglo, se encuentran religiosas de esa nacionalidad, consecuencia lógica del gran desarrollo de las congregaciones francesas en el XIX. Queda por estudiar su difusión real y su influencia en la educación y en la religiosidad popular, ya que a veces estaban muy difundidas. Las de Tours, que acabamos de mencionar para Colombia, tenían en 1892 más de veinticinco casas y se ocupaban de «hospitales militares y civiles, orfanatos, manicomios, asilos, infantiles, escuelas, colegios, refugios de mendigos [...y recientemente] el lazareto

[465] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 21.
[466] AES, América, fas. 9, pos. 61, ff. 822-83.
[467] Cardot 1981, p. 491.
[468] Watters 1933, p. 214.
[469] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 370.
[470] AES, Colombia, fas. 59, pos. 565, ff. 36v-37.

de pobres leprosos llamado Agua de Dios»[471]. Como esa congregación, muy nueva en América, había muchas, cuya labor abarcaba un campo de asistencia social realmente pionero, aún muy poco conocido, pero que parece reforzarse mucho en los últimos años del siglo. Por ejemplo, las típicas instituciones decimonónicas para reformar chicas de mala vida y recoger niñas abandonadas, instituciones también de origen extranjero, como las hermanas del Buen Pastor establecidas en Bogotá, de origen norteamericano[472], o las homónimas de Río de Janeiro, francesas[473]. Hay, pues, una floración de nuevas congregaciones, normalmente muy ejemplares y, muchas de ellas extranjeras, que se difunden capilarmente en esos años.

En cambio, las religiosas contemplativas eran mucho más antiguas. Casi todos los monasterios —sobre todo en las ciudades importantes— databan del XVI o XVII. Lima puede servir de paradigma. De los 13 conventos de clausura que tenía a fines del XIX, cuatro eran del XVI, cinco del XVII y cuatro del XVIII. El más reciente había sido erigido en 1726[474]. Un país que vio la fundación de conventos de clausura en el XIX, quizá por las favorables condiciones político-religiosas, fue Ecuador. Aunque tampoco muchos. De los 12 que existían en 1894, sólo dos —uno en Cuenca y otro en Ibarra— eran de 1872 y 1873 respectivamente.

La situación de las monjas de clausura en América Latina en general era buena, desde el punto de vista de la observancia. Incluso en Brasil, donde las órdenes habían llegado en estado de gran abatimiento a finales del imperio, la reforma se realizó sin las resistencias de las órdenes masculinas. En otras naciones, suelen presentarse normalmente como instituciones aceptables: «En general, se dice de las del Perú, el funcionamiento de estos monasterios no es malo»[475]. De casi todos los de Ecuador se dice en 1894 que «tenían vida común perfecta o perfectísima»[476]. Casi ninguno era rico aunque tampoco tenían deudas. En esta república, la situación parece ser excelente.

[471] AES, Colombia, fas. 59, pos. 565, f. 37.
[472] AES, Colombia, fas. 59, pos. 565, ff. 37r-v.
[473] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 370 (Brasil) 1893.
[474] ASV Nunciatura Perú, Giuseppe Macchi, N. 38, fas. 3, f. 94.
[475] ASV Nunciatura Perú, Giuseppe Macchi, N. 38, fas. 3, f. 94.
[476] AES, Ecuador, fas. 102, pos. 531, f. 3.

En Perú, en cambio, aunque también se conservaba la vida común, había algunos necesitados de reforma. El de la Concepción de Lima, se consideraba el «más necesitado de reforma [y] también el más rico de todos»[477]. No está muy claro si la riqueza era real, aunque parece que sí. De todos modos, ante algunos intentos de reformar los edificios para que pudieran ajustarse a las reglas, estableciendo dormitorios y locales separados para siervas, la dificultad que oponían las superioras era precisamente la falta de medios. De todos modos, el inconveniente de casi todos los monasterios peruanos, según monseñor Macchi, sí parece relacionado con un cierto bienestar económico, ya que era precisamente

> la presencia de siervas seculares en grandísimo número: por ejemplo, el de la Encarnación t[enía] 29, además de las 11 conversas, para 27 religiosas de coro; el de las Nazarenas, 27 para 27 religiosas; el Santa Rosa, 30 para 22; el de las Descalzas, 20 y 7 conversas, para 24 religiosas [...] el de Santa Clara, 24 más 9 conversas para 17. Estas siervas no recib[ían] paga, sino solamente la comida y a veces el vestido [...] entraban de ordinario espontáneamente, aceptando la clausura, pero eso no quita[ba] que saliesen a veces para cumplir servicios[478].

La situación que refleja el informe de la nunciatura, recuerda mucho a lo que narra Santa Teresa de los monasterios no reformados del siglo XVI. En Lima, en el XIX, también en algunos monasterios, cada una de las criadas estaba al servicio de una monja, «y se consideraba más sierva de la monja que del monasterio: de ahí rivalidades y litigios entre sierva y sierva, que después se ext[endían] a las respectivas amas»[479].

La misma cantidad de siervas, lo que parece ser una característica de las iglesias de patronato antiguas, se daba también en Brasil. En 1892, el monasterio de Ajuda, en Río de Janeiro, tenía sólo dos religiosas y cuatro novicias, pero cuarenta sirvientas, que el obispo intentaba jubilar, en cuanto fuese posible[480]. Brasil tenía además el problema —paralelo al de los conventos masculinos— de la prohibición de incorporar nuevos miembros. En los años noventa tienen lugar —por es-

[477] ASV Nunciatura Perú, Giuseppe Macchi, N. 38, fas. 3, ff. 94r-v (Parece haber error de paginación en el manuscrito, ya que sigue en f. 190r).

[478] ASV Nunciatura Perú, Giuseppe Macchi, N. 38, fas. 3, f. 189v.

[479] ASV Nunciatura Perú, Giuseppe Macchi, N. 38, fas. 3, f. 190.

[480] AES, América, fas. 7, pos. 61, ff. 340-341.

tímulo del internuncio— las primeras tomas de hábito, con solemnidad y públicas, de cuatro novicias de la Inmaculada, de Ajuda. La única oposición fueron algunos artículos aparecidos en el «*Comercio*, compadeciéndose hipócritamente de las cuatro jóvenes sacrificadas. No se les prestó atención. Al parecer, los actuales presidente y ministros no se oponen a las profesiones»[481]. Se rompía así, de hecho, la presión que la ley establecía sobre los conventos al prohibir que recibiesen nuevas vocaciones. Un mes después profesaron otras cuatro en las carmelitas. Ya no hubo ni protestas en la prensa y los conventos de clausura femeninos empezaron a recibir candidatas brasileñas. La recuperación fue mucho más sencilla que la de los conventos masculinos.

Pero no todos los países podían renovarse. En algunos, las órdenes de clausura eran casi inexistentes. En Uruguay en 1880 se contaba sólo con dos monasterios de clausura[482]. En toda Cuba sólo había tres dedicadas únicamente a la contemplación, y ninguna estaba en la archidiócesis de Santiago. En Puerto Rico, sólo uno[483].

En cambio, en otros lugares con poca tradición, la restauración adoptaba características distintas. En Venezuela se fundaron a final de siglo —momento de recuperación— varias congregaciones autóctonas, como las Hermanitas de los pobres de Maiquetia en 1889; las franciscanas del Sagrado Corazón de Jesús en 1890; las siervas del Santísimo Sacramento en 1896, o las dominicas venezolanas en 1900[484]. Habría que conocer hasta qué punto influyó la legislación o la actuación de los representantes pontificios —y del episcopado— para adoptar una u otra solución, pero parece claro que también en América Latina el final de siglo presencia una mayor comparecencia de las mujeres en la vida de la Iglesia. De todos modos, apenas conocemos nada de su actividad.

Nativos y europeos

Una de las dificultades peculiares en el desarrollo de la Iglesia latinoamericana fue el enfrentamiento habitual —más o menos larvado—

[481] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 341.
[482] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 816 (Uruguay) 1880.
[483] Cárcel 1988, pp. 651-652.
[484] Cardot 1981, p. 492.

entre nativos y extranjeros. No hay que exagerarlo, con todo, parece haberse dado de modo especial en dos o tres ámbitos nada más, especialmente en las órdenes religiosas y en las presentaciones episcopales, como cuestión política. El pueblo parece haber sido ajeno a tales actitudes, o al menos, no hay ningún reflejo documental de que el clero extranjero encontrase alguna dificultad, antes al contrario.

Ya hemos hablado de la desconfianza inicial de la jerarquía religiosa y política de los distintos países ante las misiones de los representantes diplomáticos vaticanos. Una desconfianza similar se daba en las órdenes religiosas a nivel interno. «El mero hecho de ver al frente de una casa de religiosos, de monjas, de misioneros, un superior venido de fuera, lleva, al menos en los primeros momentos, a que los ánimos desconfíen»[485]. Los agustinos del Ecuador habían sido reformados en 1863 con la llegada de algunos religiosos italianos. En 1890, habían sido sustituidos por otros españoles, pasando toda la provincia a depender del comisario de España. «Con el cambio no se pu[do] decir que mejorase mucho la disciplina; antes al contrario, ha crecido la discordia, porque si los religiosos nacionales ya aceptaban mal el yugo de los italianos, tolera[ban] aún peor el de los españoles, contra los que actua[ban] juntos nacionales e italianos»[486].

Claro, que a veces, los conventos españoles vivían inmersos en la mentalidad y los problemas de la península, de la que parecían ser un simple fragmento trasplantado, manteniendo también —incluso con más fuerza que en España— sus preferencias políticas. Terrien cuenta en su viaje por Latinoamérica a final de siglo que en Oruro, Bolivia, pudieron participar en una fiesta carlista:

> tuvimos esa mañana una sorpresa. Era la fiesta de San Carlos Borromeo y hubo en el convento [franciscano] una reunión del partido carlista para celebrar la fiesta de su rey tan deseado. Hubo misa solemne. El R. P. Barceló, guardián y ex-carlista, ofició la misa [...] e hizo servir un almuerzo en el refectorio, al que fuimos invitados. Quedamos sorprendidos, en medio de la fraternal alegría del banquete, de los profundos sentimientos religiosos de estos campeones de la causa

[485] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 9.
[486] AESS, Ecuador, fas. 101, pos. 531, ff. 27r-v.

> legitimista, a más de tres mil leguas de la Patria. Sus brindis se resumieron en su hermosa divisa: ¡Dios, Rey y Patria! [487].

Ciertamente, las preocupaciones de esos franciscanos debían tener poco que ver con las de los frailes bolivianos, lo que permite entender algo las incomprensiones mutuas, que lógicamente no traspasaban los muros del convento, ya que no tenía demasiado sentido difundir el carlismo en el mundo andino.

El otro terreno en el que era muy marcada la sensibilidad local, era el de las presentaciones episcopales. Ya hemos hablado del nacionalismo como uno de los graves problemas de entendimiento de las repúblicas latinoamericanas, no sólo con sus vecinos sino también con la Iglesia. En 1885, el nuncio en Paris informaba de una conversación con el presidente de El Salvador sobre la conveniencia de buscar sujetos idóneos para cubrir la sede de la república, vacante recientemente. El presidente entendía que una condición previa era «eliminar de la candidatura, a cualquier extranjero, máxime si e[ra] guatemalteco» [488]. Esta postura estaba muy generalizada, y fue la causante de muchos conflictos y, en ocasiones, de elecciones episcopales no demasiado buenas.

Otro problema, quizá más real, era la falta de religiosos. El caso más grave, ya lo hemos visto, era el Brasil. En 1882 el internuncio informaba a Roma que en muchos conventos los frailes

> más jóvenes tenían no menos de 45 ó 50 años [...por lo que] prescindiendo de otras eventualidades, las órdenes religiosas desaparecer[ían] del Brasil en tiempo no lejano. Y eso era probablemente lo que espera[ba] el gobierno para apoderarse de sus bienes, sin necesidad de una ley desamortizadora [489].

No fue así por la caída de la monarquía, pero fue necesario remontar la situación como vimos, en el último momento, cuando ya había muchos conventos que no contaban con ningún religioso. Y los que había —ya hemos visto— eran poco aprovechables: de los diez franciscanos que quedaban en una provincia, de la orden, «no se podía contar

[487] Terrien 1903, p. 384.
[488] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 810 (San Salvador) 1885.
[489] AES, América, fas. 7, pos. 61, ff. 326-327 (Brasil) 1882.

con la buena voluntad de nueve»[490]. La situación era indudablemente peor que en el XVI. Sin ser tan extrema, no hay que olvidar que el número de religiosos retrocedió en todo el siglo. Incluso a finales, en momentos de franca recuperación, las oscilaciones políticas impidieron una sustitución normal de efectivos. De todos modos, los supervivientes nativos de los vaivenes políticos eran tan mal vistos por Roma que se llegaba a decir que «afortunadamente sólo queda[ban] pocos, dispersados por las continuas leyes supresoras»[491].

Otro problema, también general era el de las secularizaciones, que parecen haber sido más frecuentes que en Europa. Tampoco tenemos datos estadísticos, pero la opción parecía ser en bastantes casos, o mitigación de la regla, o secularización, hasta el punto de llegar a hablarse de que «la índole de los naturales» era poco adecuada para la disciplina del claustro.

Los intentos de solución

Los problemas generales —escasez de religiosos, poca disciplina, persecuciones políticas, enfrentamientos entre nativos y extranjeros— fueron detectados y afrontados por la Santa Sede y los obispos más conscientes, a final de siglo. Los objetivos eran bastante claros: más religiosos o religiosas y más disciplina. Al mismo tiempo, savia nueva, sobre todo por medio de nuevos elementos —casi siempre europeos— o nuevas instituciones.

Los religiosos utilizados para renovar parece que tuvieron más relación con las realidades étnicas —o migratorias— de los países a los que llegaban. En Brasil, la restauración de las órdenes moribundas estuvo en manos de alemanes, algo impensable en otros países. Los benedictinos se reconstruyeron a partir de monjes de Beuron. De igual nacionalidad los franciscanos: en 1893 llegaron a Recife, para revitalizar el convento local, que estaba abandonado, dos franciscanos alemanes[492]; en Bahía, en esas mismas fechas se instalaron «veinticuatro observantes

[490] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 345 (Brasil) 1892.
[491] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 19.
[492] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 363.

religiosos franciscanos de Sajonia»[493]. Puede haber influido la abundancia de emigración alemana en Brasil, aunque lo cierto es que los franciscanos alemanes de Sajonia tenían desde hacía tiempo misiones en Brasil. Pero ése parece ser el procedimiento para restablecer la disciplina: enviar religiosos fervientes. En el Perú, en 1893 se había podido empezar «la reforma de las órdenes religiosas, enviando algunos padres agustinos para restituir a la disciplina regular el monasterio de San Agustín en Lima, del que se lamentaban increíbles abusos»[494].

La entrada de nuevos religiosos iba acompañada en los casos más graves de expulsión de los antiguos más recalcitrantes, aunque sobre esto sólo hay datos referidos al Brasil. En 1892, el internuncio indicaba al obispo capitular de Bahía que no admitiese en el nuevo noviciado que se quería establecer en la ciudad «a ninguno de los antiguos religiosos que quedaban, [...] si no era de vida ejemplarísima», sino que los enviase a otros conventos. Si se resistían «que solicitasen indulto de secularización»[495]. Ese procedimiento se había utilizado antes con éxito en Ecuador, a donde —se decía en 1882— se habían mandado «desde Europa tal cantidad de buenos religiosos a cada convento, que llegaron a superar a los indignos, reduciéndolos a elementos pasivos, puramente tolerados»[496].

En las órdenes femeninas, incluso en Brasil, ya hemos dicho que había menos problemas. En 1892, el internuncio Gotti, al visitar las carmelitas descalzas de Río, había encontrado

> siete carmelitas descalzas que habían profesado antes de que el gobierno imperial hubiese prohibido las profesiones de religiosas. [...] La menos vieja tenía sesenta y dos años. T[enían] buen espíritu y, aunque reducidas en número, hacían los actos esenciales de su observancia con suficiente regularidad[497].

En esos casos lo único que había que hacer era admitir a las novicias y procurar que entrasen más, una vez expedito el camino. Ya

[493] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 362.
[494] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 185.
[495] AES, América, fas. 7, pos. 61, ff. 349-350 (Brasil) 1892.
[496] AES, América, fas. 7, pos. 61, ff. 327-328 (Brasil) 1882.
[497] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 341.

hemos dicho que así se hizo en Brasil en casi todos los conventos de monjas, ya que no había problemas graves de vocaciones, una vez suprimidos los obstáculos políticos.

También en orden a una mayor disciplina se procuró que los religiosos —y no dejaba de ser un viejo problema— dependiesen más de los obispos. A veces de modo extraordinario, como en Brasil, aunque también la situación era allí excepcional.

Otras soluciones más positivas, ya mencionadas, iban en la línea de fomentar la entrada en las distintas repúblicas de órdenes religiosas nuevas. Ya hemos visto las más solicitadas.

El episcopado

En la estructura de la Iglesia el episcopado juega un papel clave. Casi podría decirse que la calidad religiosa de un país se mide por la de sus obispos, aunque no son el único factor especialmente en Latinoamérica, donde muchas veces —sobre todo a final de siglo— había diócesis con un buen episcopado que no podía hacer apenas labor por la escasez o la poca colaboración del clero.

Libertad de actuación de los obispos

Ya hemos visto que los problemas de patronato dificultaban a veces la elección de buenos obispos. Pero incluso cuando se conseguían candidatos valiosos, la actuación de éstos estaba muy mediatizada. Las resistencias que encontraban podían ser políticas —hemos hablado varias veces de obispos exiliados— o propiamente eclesiásticas. Un ejemplo de resistencia proveniente del clero se daba en Honduras a finales de los años ochenta. Monseñor Vélez había encontrado una oposición muy fuerte a sus intentos reformadores por parte de los sacerdotes que querían «continuar con los grandes abusos en que se conducían»[498]. La oposición no se había quedado en acusaciones y calumnias —que también habían corrido— sino que, según decía el propio obispo, habían intentado matarlo «por medio del asesinato y del veneno» y lo habían

[498] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 693.

hecho comparecer ante los tribunales[499]. La situación había llegado al extremo de tener que apoyarse en la ayuda del gobierno contra los sacerdotes que se le oponían[500]. No era el único caso de oposición violenta, ni de muerte de obispos con participación del clero. Desde años antes circulaba por América un folleto, editado en 1875, titulado *Causa célebre. N. Manuel Palacios Obispo del Paraguay, procesado y declarado reo de muerte por los presbíteros Fidel Maiz y Justo Romano*[501].

De todos modos, estas limitaciones podían superarse. Monseñor Vélez, en Honduras, había logrado celebrar en 1890 el primer sínodo diocesano en cuatrocientos años, e iniciado con él la reforma a fondo de la diócesis[502].

Más graves eran las limitaciones geográficas, con diócesis totalmente inabarcables. Ya hemos hablado de ello. En Argentina se consideraba que «visitar una diócesis enteramente era cosa poco menos que imposible»[503]. En Brasil, «el clero no p[odía] ser vigilado» por las enormes distancias[504]. Exagerando algo, un informe sobre el Brasil, de 1894, afirmaba que el estado de Minas Geraes, con doble extensión que Italia, tenía sólo dos obispos, que «aunque tuviesen las alas de los ángeles, nunca, nunca podrían recorrer sus diócesis»[505]. La conclusión era muy fácil de sacar: «los mejores obispos no p[odían] poner remedio a los enormes males porque [...] debían gobernar fieles diseminados por una superficie interminable, que no p[odían] visitar jamás»[506]. Pero no todos eran además, excelentes obispos, aunque la Santa Sede, en tiempos de León XIII libró una eficaz batalla para evitar que los gobiernos presentasen candidatos indignos.

Los candidatos al episcopado: errores y aciertos en la presentación de obispos

A final de siglo hay algunos obispos cuyo nombramiento podía considerarse cono un error, si hacemos caso a las críticas que recibían, es-

[499] AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 695 (Honduras) 1890.
[500] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 136.
[501] *Apud.* AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 169.
[502] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 136.
[503] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 34.
[504] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 329 (Brasil) 1882.
[505] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 436.
[506] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 435.

pecialmente de los representantes de la Santa Sede. El peor tratado en tales informaciones era el arzobispo de Santo Domingo, monseñor Meriño, antiguo presidente de la república, que había sido nombrado arzobispo en 1885 [507]. Los informes que llegaban de él a Roma no eran especialmente alentadores: «el arzobispo es de carácter débil y demasiado comprometido con los mayores enemigos de la Iglesia, como para poder enfrentarse a ellos», se dice en 1894. La escuela normal de Santo Domingo, principal núcleo intelectual antirreligioso, había sido fundada por el propio Meriño cuando era presidente [508]. Las órdenes religiosas no se establecían en la isla por su desinterés: «si hoy, en lugar de monseñor Meriño, fuese arzobispo cualquier otro un poco más celoso, sería cosa facilísima hacerlo», informaba a Roma el delegado apostólico Di Milia [509], que proponía que se nombrase a Meriño delegado apostólico en Chile para alejarlo de la diócesis y poder reordenar la situación de desgobierno poniendo al frente un vicario eficaz [510].

Obispos tan mal vistos no eran frecuentes. Sin embargo, las posibilidades de nombramientos inadecuados eran grandes si se tiene en cuenta la presión de los gobiernos a favor de sus candidatos, normalmente locales, y la escasez de clérigos capaces en casi todas las diócesis. De los tres candidatos que quería presentar el gobierno de Nicaragua en los años noventa, los mejores, en opinión del vicario capitular, eran «inaceptables por ser muy dudosa su ortodoxia y superficial su firmeza en la fe cristiana» [511]. En Chile, la ruptura de relaciones diplomáticas con la Santa Sede, había tenido su origen en la presentación de Francisco de Paula Taforó, rechazado por Roma. Para evitar situaciones similares, en Paraguay se había buscado «un sacerdote menos inadecuado» y se le había nombrado obispo [512].

A veces, lo único que se daba eran diferencias de criterio, aunque en temas importantes. En Argentina se lamentaba que en 1886, el obispo de Cuyo y otros, se habían destacado entre los más fervientes par-

[507] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 94.
[508] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 620.
[509] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 623.
[510] AES, América, fas. 8, pos. 61, ff. 624-625.
[511] AES, América, fas. 9, pos. 61, ff. 738 (Nicaragua) 1893.
[512] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 168.

tidarios de la escuela laica[513]. En Brasil, en 1885, el internuncio Cocchia atribuía al obispo de Río «al menos parte de la culpa» de que no se hubiese fundado un periódico católico[514].

Había también gobiernos —como el de Bolivia[515]— que procuraban presentar candidatos adecuados, desde el punto de vista religioso. Pero esto era aleatorio. Una vez más, el régimen de separación daba mejores resultados que el patronato.

Aunque también podían presentarse dificultades en países de nombramiento episcopal libre. El caso más llamativo sería el de Sánchez Camacho, en México, que terminó separándose de la Iglesia. Fue incitado por la prensa antirreligiosa —*El Universal* y *El Monitor republicano*, especialmente— para que encabezase una iglesia nacional mexicana[516].

En general, incluso desde una óptica latinoamericana, había quienes veían que los candidatos episcopales, al menos en algunos países hasta mejorar el clero local, debían ser extranjeros. Para Guatemala pedía monseñor Vélez, en 1893, que fuese

> nombrado por la Santa Sede [...] un vicario o administrador extranjero, que v[iniese] de Europa (francés, alemán o italiano), dotado de las mejores cualidades, solicitando primero la aquiescencia del gobierno. Tenemos la experiencia —decía— que este prudente procedimiento produce grandes bienes entre nosotros, mejora nuestro clero y hace progresar la religión, la moral y la disciplina[517].

La misma postura respecto a Nicaragua, en 1892. El obispo de Panamá, José Alejandro Peralta, escribía a la Santa Sede que al morir el entonces obispo de Nicaragua, Francisco Ulloa, «se enviase de fuera una persona cualificada»[518]. La misma opinión tenía el obispo de Comayagua, Manuel Francisco Vélez, que era partidario de nombrar «un administrador apostólico designado por la Santa Sede, que fuese italia-

[513] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 31.

[514] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 63.

[515] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 38.

[516] Conger 1985, 199-200. Es un caso largo y confuso, para el que sería necesario utilizar también la mucha documentación que se conserva en los archivos vaticanos.

[517] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 61, f. 641 (Guatemala) 1893.

[518] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 159.

no o alemán»[519]. De todos modos, conforme avanzaba el siglo era cada vez más factible contar con candidatos locales formados en Roma, que sustituyesen con ventaja —aunque no hiciesen desaparecer— a los obispos extranjeros, eficaces pero problemáticos. La decisión de ir en esa línea la vimos claramente al hablar de Haití, territorio en el que la Santa Sede buscaba candidatos entre el escasísimo clero local. Quizá por eso, de las cuatro sufragáneas que tenía la república, tres estaban sin cubrir en 1890[520]. Tampoco se envió para ayudar al obispo de Guatemala —contra las opiniones que acabamos de mencionar— ni para sucederle, un extranjero, sino un guatemalteco, monseñor Simeón Pereira[521].

Eficacia de la acción episcopal

No resulta fácil decir hasta qué punto eran eficaces los nuevos obispos. No hay referencias comunes para comparar, ya que los problemas de cada país, a veces de cada diócesis, eran distintos. Pero sí se pueden ver algunos aspectos que permiten hablar de un nuevo episcopado, igual que hemos hablado de un nuevo clero a fines de siglo. Un nuevo episcopado, más eficaz y más numeroso, cosas ambas estrechamente relacionadas.

Primero, mucho más numerosos. Sólo eso indicaría que había más eficacia pastoral, ya que el problema indefinidamente planteado en la documentación de la época era —lo hemos mencionado muchas veces— la inmensidad de las diócesis. Sólo dividiéndolas se podía pensar en que los obispos llegasen a controlarlas primero, y luego mejorarlas. Ciertamente, se decía en 1894, «los salesianos, los lazaristas, los franciscanos, etc., podrán hacer el bien, pero su acción es demasiado limitada, demasiado lenta [...Para las reformas urgentes] hacen falta obispos, numerosos y buenos obispos»[522]. Pero, aunque fuesen buenos, eran pocos: su número —se reconocía por la Sagrada Congregación de Asun-

[519] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 160.
[520] AES, América, fas. 8, pos. 61, f. 685 (Haití) 1890.
[521] Ritzler 1978, p. 412.
[522] AES, América, fas. 7, pos. 61, ff. 437-438.

tos Eclesiásticos Extraordinarios en 1894— «e[ra] extraordinariamente exiguo, no siendo en total sino ciento cinco»[523].

El procedimiento para conseguir más era dividir las diócesis o nombrar obispos auxiliares. Ambas medidas fueron habituales a final de siglo, ya que eran una orientación clara de la Santa Sede, que respondía así a una necesidad cada vez más evidente. Contribuyó a la creación de nuevas diócesis la desaparición de dificultades políticas o la separación entre Iglesia y Estado. En Chile, el gobierno se mostraba favorable a establecer nuevos obispados en Valparaíso y Talca[524]. En Argentina, los males religiosos se atribuían por los naturales «a la enorme extensión de las diócesis», que quizá con algo de exageración consideraban «las más grandes del Nuevo Mundo, y quizá del mundo católico»[525]. Realmente eran grandes, ya que sólo había seis. El gobierno, en 1888 había solicitado a la Santa Sede el establecimiento de otras nuevas[526]. Brasil, desde la caída del imperio, tampoco tenía problemas para establecer nuevas diócesis. En México, las nuevas circunscripciones decretadas por León XIII en 1891, no plantearon ningún problema, y «el gobierno ha[bía] dejado toda la libertad deseable a los nuevos electos»[527].

Se da, pues, una multiplicación de nuevos obispos en los últimos años del siglo. En Brasil, el internuncio Gotti habla de «constituir una nueva jerarquía», con motivo de la bula de León XIII, aumentando a 16 las diócesis brasileñas en 1892[528]. Era algo totalmente excepcional y desconocido en las décadas anteriores. Tanto que, en 1893, el episcopado brasileño escribió al papa agradeciéndole la ampliación de la jerarquía nacional[529]. Se añadirían aún otras tres hasta 1900. Pasos similares se dieron en otras naciones. En Colombia, en 1894 se erige la diócesis de Tolima[530]. En Argentina se crean tres en 1897[531]. En México, se establecieron en 1891 tres nuevas provincias eclesiásticas y se cons-

[523] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 122.
[524] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 75.
[525] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 34.
[526] AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 244.
[527] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 145.
[528] *Apud.* Barbosa 1945, pp. 35-36.
[529] Barbosa 1945, 88.
[530] Herrera 1912, p. 335.
[531] Pattee 1951, Argentina, p. 30.

tituyeron cinco nuevas sedes[532]. Quizá únicamente los países de viejo patronato fueron menos ágiles: en Perú se mantenía prácticamente la división eclesiástica de la colonia, con dos nuevas sedes en los años sesenta.

Lógicamente, crear nuevas diócesis suponía que los nuevos obispos debían desarrollar una gran actividad para ponerlas en marcha. Eso se da también en las viejas sedes, que ven llegar en la última década activos obispos. En Costa Rica se consiguió salir «del mal estado religioso y moral de muchos años, gracias al celo y actividad infatigable de su obispo monseñor Thiel»[533]. En Honduras, monseñor Vélez, a finales de los ochenta, consigue poner orden en los asuntos de gobierno tras muchas décadas de abandono[534]. En Colombia, monseñor Bernardo Herrera publica en 1893 su edicto sobre la visita pastoral[535]. Y en Uruguay, el prelado y sus dos obispos auxiliares «recorr[ían] el país en todas direcciones»[536].

> En general, y especialmente en el período de renovación que empezó en el decenio de 1870, los obispos cumplieron escrupulosamente con el deber de la visita pastoral, a pesar de las distancias, de las malas comunicaciones y del clima adverso. Era por medio de estas visitas que los obispos obtenían conocimiento directo de las condiciones de la vida religiosa en todas las partes de la diócesis. Y los libros de visitas pastorales, cuando disponemos de ellos, son una fuente muy importante para conocer la historia religiosa de América Latina[537].

Pero los conocemos aún muy poco, ya que apenas hay datos sobre las visitas efectuadas.

Junto con el conocimiento de las diócesis, muchos obispos procedieron en esos años a establecer criterios claros de gobierno, por medio de sínodos —de los que ya hablamos— y pastorales. Por otra parte, como también dijimos, la jerarquía latinoamericana empezaba a ser un

532 AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 138.
533 AES, América, fas. 7, pos. 61, f. 242.
534 AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 695. Actividades concretas en Carias 85, pp. 335-337.
535 Herrera 1912, pp. 283-285.
536 Vidal 1935/II, p. 10.
537 Lynch 1991, p. 74.

episcopado viajero, que traía a sus tierras lo que veía en otros lugares. El primer congreso eucarístico del Uruguay había sido concebido por monseñor Soler, en el internacional celebrado en Jerusalén en 1883, según narra el mismo en una de sus pastorales[538]. En general, la pacificación política permite que los obispos puedan desarrollar la vida religiosa de sus diocesanos, un aspecto que los conflictos políticos habían oscurecido.

Además, esos años ven también la aparición de iniciativas y de obispos que desarrollan actividades nuevas, de tipo cultural. Hemos hablado de la Universidad Católica de Chile. Pero monseñor Casanova no es el único obispo con intereses culturales. Otros, como Federico González Suárez, de Ibarra, escriben historias nacionales o renuevan los esfuerzos de la colonia para conocer y conservar las tradiciones locales. Es paradigmático en este sentido monseñor Thiel, de Costa Rica.

> Habiendo estudiado en Colonia y París, su cultura resultaba sencillamente desproporcionada para el medio costarricense de entonces. Personalidad multifacética se interesó grandemente por los indios. Realizó 16 viajes misioneros, entre 1861 y 1896, llenos de grandes penalidades. Escribió los *Apuntes lexicográficos de las lenguas y dialectos de los indios de Costa Rica*. Sin embargo, su mayor contribución científica pertenece al campo histórico. Es el primero de nuestros obispos historiadores. Sus *Datos cronológicos para la historia eclesiástica de Costa Rica* (1896), la *Monografía de la población de Costa Rica en el siglo XIX*, lo mismo que *La Iglesia católica de Costa Rica durante el siglo XIX*, conservan interés[539].

Era un nuevo tipo de obispos que requeriría establecer una tipología más clara de los nombramientos episcopales. Lo cierto es que parece darse una indudable renovación episcopal en el cambio de siglo. Si no hicieron más muchos de ellos, fue en parte, como ya dijimos, por falta de colaboradores. En ocasiones, lo primero que hacía falta cambiar en las diócesis, porque eran elementos resistentes al cambio, eran los cargos más próximos al obispo: algunos canónigos, el vicario, el clero urbano. No deja de ser llamativo, aunque habría que concretar más

[538] Soler 1894, pp. 36-37.
[539] Picado 1985, p. 343-344.

los datos, que los obispos no salgan de esos cargos, como parecería habitual. Quizá México o Chile, donde se seguía el *cursus honorum* habitual para llegar al episcopado —profesor de seminario, canónigo, vicario...— sean la excepción. No en vano, el experimentado monseñor Di Pietro, decía en 1888 que «los obispos en general, no carec[ían] de óptimas cualidades y de celo, especialmente los elegidos en los últimos tiempos, pero [...eran] como capitanes con pocos soldados, y éstos perezosos, sin prudencia y sin disciplina»[540]. La combinación de nuevo clero y nuevos obispos será lo que permita el relanzamiento de la Iglesia latinoamericana de las primeras décadas del XX. Un lanzamiento largamente preparado en el que jugó un papel importante el Concilio Plenario Latinoamericano, promovido y estimulado de cerca por León XIII.

Planteamiento y objetivos de un Concilio Plenario para América Latina

Uno de los acontecimientos internos más importantes de la Iglesia latinoamericana en el XIX, comparable a lo que serán las conferencias generales en el XX, fue el Concilio Plenario Latinoamericano. Como hemos visto, la situación americana era en algunos aspectos y naciones grave. Los obispos latinoamericanos se orientaron a lo largo del XIX cada vez más hacia Roma, pero también León XIII ejercitó un indudable magisterio para conseguir no sólo que el episcopado latinoamericano estuviese unido al papa, sino que estuviese unido entre sí. El primer objetivo que se planteaba la Iglesia finisecular era la reforma y mejora del clero y la unidad del episcopado estableciendo criterios claros de actuación. Esos criterios se dieron —y se aplicaron, desde entonces— en el Concilio Plenario de 1899. A pesar de su importancia, ha sido aún poco estudiado[541], aunque en los últimos años los historiadores están destacando cada vez más su papel configurador en la identidad de la Iglesia latinoamericana.

[540] AES, América, fas. 6, pos. 61, f. 17.

[541] Apenas hay tres o cuatro trabajos monográficos, como los de Cejudo 61, Esandi 73 o Morando 80. El más creciente y completo —que seguiremos en el desarrollo de este apartado— es el de Piccardo 1991, presentado como tesis doctoral en la Universidad de Navarra, bajo la dirección de Antón M. Pazos.

El Concilio fue largamente preparado. Desde su idea inicial hasta su realización pasaron más de diez años y participaron en la preparación numerosos cardenales y consultores. Participaron miembros de la jerarquía de toda la América Latina —entre ellos todos los arzobispos— y sus actas supusieron el primer punto de referencia para una acción conjunta realmente latinoamericana, tal y como deseaba León XIII. Veremos únicamente los puntos fundamentales de la preparación y de la realización del Concilio.

Idea inicial de la realización de un Concilio Latinoamericano

La idea de un concilio que permitiese afrontar los problemas comunes y aprovechar la fortaleza que daba la unidad de lengua y de fe que tenían las naciones latinoamericanas, fue de Mariano Soler, arzobispo de Santiago de Chile. Lo propuso en carta dirigida a León XIII el 25 de octubre de 1888 [542], en el que sugería la celebración de

> un Concilio Regional de todos los arzobispos y obispos de América Meridional, para [...] examina[r] las necesidades de nuestras Iglesias, descubr[ir] qué debe hacerse en los tiempos presentes tan calamitosos, hacer frente como si fuese[n] un muro —con la común autoridad y fuerzas— a toda obra e industria del torrente de iniquidad» [543].

En el fondo, ahí están los objetivos que se perseguían entonces: conocer bien los problemas y actuar conjuntamente. Es la conciencia clara de los problemas de aislamiento —en este caso de las Iglesias y de la jerarquía— en un continente en el que —en palabras de la misma carta— «todos ten[ían] el mismo origen, y por ello habla[ban] el mismo idioma, viví[an] las mismas constumbres, producí[an] las mismas leyes, disfruta[an] las mismas tradiciones y, finalmente, ten[ían] los mismos peligros». En sí esta idea no era nueva: León XIII la había manifestado ya, casi con las mismas palabras en otra carta dirigida a Rampolla, el 15 de junio de 1887 [544]. La idea de unidad latinoamericana em-

[542] AES, América, fas. 3, pos. 53, ff. 2r-5v.
[543] AES, América, fas. 3, pos. 53, ff. 2r-3r, cit. Piccardo 1991, p. 36.
[544] *Cfr. Acta Leonis XIII*, VII, pp. 137-138.

pezaba a concretarse en hechos: Casanova, sin lugar a dudas incluye al Brasil dentro de su proyecto y de modo especial, insiste en que «sean convocados también, por tener el mismo origen que nosotros, los obispos mexicanos»[545]. Ésas eran las dos repúblicas que podrían resistirse: Brasil por evidentes razones lingüísticas y políticas en esos momentos, y México por su tendencia pro estadounidense, que también hemos mencionado.

La idea, discutida en la Sagrada Congregación del Concilio[546], fue muy rápidamente aprobada: se escribió a Casanova alabando su idea y —por encargo de León XIII— se envió inmediatamente una circular a los arzobispos americanos para que consultasen con sus sufragáneos la conveniencia de la propuesta y para que sugiriesen la ciudad en que podría celebrarse[547]. Las respuestas empezaron a llegar a Roma a partir del 25 de abril de 1889, en que el arzobispo de Caracas contestaba afirmando que tal concilio era «de absoluta necesidad». Las demás respuestas irían llegando con más lentitud. En 1894 había datos de casi todos. De los arzobispos, nueve eran favorables (64 %), tres desfavorables y dos no habían respondido. De los obispos, 29 estaban a favor (39 %), 20 no, siete no habían contestado y 20 sedes estaban vacantes[548].

En cuanto llegaron las primeras respuestas favorables —que, si se agrupaban por países lo eran mayoritariamente (72 %)— se empezaron a estudiar los temas de la futura reunión. Se encargó el esquema preparatorio a un conocido canonista chileno, Rafael Fernández Concha, colaborador del arzobispo Casanova. Fernández Concha enviará a Roma su proyecto de constituciones en 1892[549], aunque reconociendo que no había en el continente «quien t[uviese] cabal conocimiento del estado de la religión en los otros países de Sud-América y en México»[550]. Éste era efectivamente uno de los males que se quería combatir reuniendo a todos los obispos latinoamericanos. Y fue una de las causas —otras

[545] AES, América, fas. 3, pos. 53, f. 5v.

[546] En reunión de 31 de enero de 1889, sg. Piccardo 1991, p. 39.

[547] El texto de la circular en AES, América, fas. 9, pos. 61, ff. 879-882.

[548] Piccardo 1991, p. 51.

[549] El proyecto en AES, América, fas. 17, pos. 70, ff. 1-275.

[550] *Carta de Fernández Concha a Rampolla*, 4.10.1890, *apud* AES, América, fas. 9, pos. 61, f. 920.

serían la confusión conceptual o la aceptación de costumbres mal vistas en Roma— de que ese primer esquema fuese rechazado al considerarlo incompleto. A partir de ese momento llevarán los asuntos del futuro concilio una comisión especial de cardenales, vinculados a la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, apoyada por un grupo de consultores.

La preparación del Concilio

El Concilio, que había sido propuesto desde Latinoamérica y cuyo contenido había empezado a redactarse allí, terminará por desarrollarse en Roma, aunque ciertamente todos los obispos recibieron en los años anteriores al Plenario los esquemas que se iban a discutir y los corrigieron, aunque al parecer muy poco. La realidad era que, por una parte, resultaba ciertamente difícil que ningún prelado o teólogo latinoamericano conociese aceptablemente la situación de la Iglesia en las demás repúblicas. De otra, en cuanto tomó cuerpo la idea de la reunión surgieron las susceptibilidades. El rechazo del esquema de Fernández Concha no tuvo nada que ver con las tensiones nacionalistas, pero, en cambio, éstas jugaron un papel importante a la hora de decidir que se realizase en Roma. El país que más facilidades ofrecía era Chile, y la ciudad que tenía mejores condiciones de todas las posibles era Santiago. Sin embargo, prácticamente ningún país con posibilidades dejó de proponer su candidatura, rechazando las contrarias. Chile era especialmente mal visto por los peruanos, que consideraban a Lima como la sede histórica por antonomasia. Parece que León XIII había decidido ya en 1895 que la sede fuese Roma, aunque tal decisión no fue oficial [551] hasta más tarde. De hecho, en ese mismo año el delegado apostólico en Lima, monseñor Giuseppe Macchi, haciéndose eco de una carta de monseñor Casanova manifestaba que «sería bien triste que el concilio tuviese lugar en Europa [ya que] perdería su carácter de Sínodo local, o

[551] Así opina Piccardo 1991, p. 117, basándose en la minuta de una Circular a los representantes pontificios, en donde se indica que Su Santidad «se ha dignado disponer que el susodicho concilio plenario sea celebrado en un futuro próximo aquí en Roma» (AES, América, fas. 15, pos. 71, f. 33r). Tal afirmación se suprimió en la redacción definitiva de la circular.

sea, americano»[552]. Oficialmente, el tema seguía abierto, aunque la opinión pública parecía inclinarse cada vez más por Roma, como sede neutral aceptable por todas las repúblicas. Esta idea se difundió en la prensa mucho antes de que se adoptase oficialmente. De hecho, Roma dejó muy abierto el tema hasta tarde. Únicamente dejó claro desde el principio que quería realizar para Latinoamérica, algo parecido a lo que había sido el reciente concilio de Baltimore para los Estados Unidos. Sólo que resultaba más difícil unir a los episcopados latinos. Una idea de las dificultades para unir voluntades la tenemos en México. Hemos mencionado, al hablar de los concilios provinciales, que normalmente suelen presentarse como una preparación para el plenario. Sin embargo, la idea del visitador apostólico Averardi era que los concilios provinciales terminasen en uno nacional. Así comenzó a intentarlo en 1896. Incluso a partir de 1897, cuando se había decidido ya celebrar uno para toda Latinoamérica[553], Averardi persistía en reunir uno mexicano o semi-plenario, de mexicanos y centroamericanos. El representante pontificio sorprendentemente animaba al episcopado mexicano para que manifestase a Roma las dificultades de un concilio general, proponiendo en su lugar uno nacional, incluso con los mismos esquemas ya preparados para el plenario. Averardi, sin embargo, nunca presentó como suya la idea, sino como una postura de los obispos locales. Cambiará definitivamente de enfoque tras recibir un escrito del cardenal Rampolla en que le recordaba que algunas noticias que estaban llegando a Roma sobre la intención de los obispos mexicanos «de celebrar un Concilio así dicho semiplenario» no era «conforme a la resolución tomada por el santo padre», y le pedía que trabajase para que tal idea fuese «del todo abandonad[a]»[554].

Los últimos pasos organizativos se dieron en las reuniones de la comisión de cardenales de diciembre de 1898 y enero de 1899. Se recogieron las observaciones hechas por los obispos al esquema que se les había enviado anteriormente, junto con las contraobservaciones de los consultores. Se imprimieron y enviaron para que pudiesen estudiarlas. Se decidió que la reunión fuese en Roma, en el Colegio Pío Latinoamericano. Se acordó que no era necesario que acudiesen todos los obis-

[552] AES, América, fas. 19, pos. 71, f. 24r.

[553] Sobre este tema, *vid.* Chávez 86, especialmente pp. 16-27.

[554] *Carta de Rampolla a Averadi, apud* Chávez 86, pp. 26-27.

pos americanos, sino los arzobispos y una representación de los sufragáneos, tanto por planteamientos económicos como pastorales. Se decidieron las líneas fundamentales de la encíclica por la que León XIII convocaría el concilio. Y se fijó la fecha para el año 1899. No deja de sorprender la celeridad que se imprimió a la realización del concilio, cuando hasta ese momento se había actuado con una cierta lentitud, marcada entre otras cosas por las dificultades de comunicación. De hecho, en pocos meses los obispos tenían que recibir el volumen impreso con las observaciones y réplicas de los consultores, reunirse por provincias, discutir los temas del concilio, nombrar un delegado que los representase, junto con el arzobispo y viajar éstos a Roma. En la reunión de cardenales del 11 de diciembre de 1898 se estudia el texto que enviaría el papa para convocar al concilio. Compensa destacar dos decisiones. En primer lugar, el texto adoptará la forma de letras apostólicas, no de encíclica. En segundo lugar, el borrador del texto indica explícitamente que la convocatoria se dirige a los obispos «de las Repúblicas de América Latina, en vez de decir simplemente América Latina»[555], ya que este último término incluía las colonias inglesas de Trinidad, dependientes de Propaganda fide, las colonias francesas de Martinica y Guadalupe, dependientes de Bordeaux, y Cuba y Puerto Rico, vinculadas a Estados Unidos. Quedaba así muy claro quiénes eran los destinatarios.

El 25 de diciembre de 1898, León XIII fechaba la carta de convocatoria, llamada *Cum Diuturnum*. Lo más significativo de su contenido se refiere probablemente a los fines que esperaba del concilio: que los propios obispos latinoamericanos,

> comunicándose mutuamente [sus] pareceres [...] p[udiesen] dictar las disposiciones más aptas para que en [sus] naciones, que la identidad, o por lo menos, la afinidad de raza debería tener estrechamente coligadas, se mant[uviese] incólume la unidad de la eclesiástica disciplina, resplande[ciese] la moral católica y flore[ciese] públicamente la Iglesia, merced a los esfuerzos unánimes de todos los hombres de buena voluntad[556].

[555] AES, América, fas. 67, pos. 95, f. 61r.
[556] Plenario 1906, p. XXII.

Efectivamente, ése será el logro mayor del concilio: despertar la unidad del episcopado latinoamericano y ofrecer pautas de actuación comunes.

El 7 de enero el cardenal Di Pietro, envió la circular a todos los obispos con la normas para la reunión, que se iniciaría el 28 de mayo de 1899 en el Colegio Pío Latinoamericano. Aunque se había renunciado —por razones prácticas— a la asistencia de la totalidad del colegio episcopal latinoamericano, se deja un amplio margen de participación, ya que deberían asistir todos los arzobispos, los obispos de diócesis que abarcaban toda una nación —Costa Rica, Honduras, Nicaragua, El Salvador y Paraguay— y los obispos que resulten elegidos en las reuniones que debían realizarse en toda América por provincias eclesiásticas. En esas reuniones se debían discutir los textos que se estudiarían en el concilio: es decir, el *Schema* inicial, las observaciones de los obispos, las contra-observaciones de los consultores y los apéndices documentales, cuyo texto impreso se había enviado a los obispos junto con la convocatoria. Hay por tanto, interés en que participen todos los obispos de América, y que sus opiniones se recogiesen por los que iban a asistir al Concilio[557]. No está claro si estas reuniones —a modo de rápidos concilios provinciales— se realizaron efectivamente en todos los lugares en que estaba previsto. Algunos historiadores las dan por imposibles, ya que la convocatoria y el envío de los textos que se debían discutir se hace desde Europa en enero, y los obispos debían estar en Roma en mayo. Hay sin embargo, datos de que se realizaron bastantes. En México hubo reuniones en todas las provincias eclesiásticas[558]. En las demás repúblicas los datos son escasos. En Venezuela y Argentina sí se reúnen y en Ecuador se convoca, al menos. De Colombia, Brasil, Bolivia y Perú, no hay datos. En centroamérica, Santo Domingo o Paraguay no era necesaria ya que sólo había un prelado por nación. En Chile tampoco, porque asistieron todos[559].

El Concilio Plenario Latinoamericano se desarrolló en Roma, según lo previsto, en los locales del Colegio Pío Latinoamericano, donde se alojaron muchos de los participantes. Duró del 28 de mayo al 9 de julio de 1899, es decir, tan sólo 43 días, con veintinueve Congregacio-

557 Piccardo 1991, p. 200.
558 *Cfr.* Chávez 86, pp. 52-67.
559 Piccardo 1991, pp. 204-217.

nes Generales y nueve Sesiones Solemnes. «En las primeras se procedía a la discusión de lo que serían los Decretos del Concilio, tomando como base el *Schema* y las *Observationes Epicoporum et Notanda Consultoris*» [560], que ya hemos dicho que se habían enviado, junto con la convocatoria, a todos los obispos para que las analizaran allí previamente. En las Sesiones Solemnes, se aprobaba lo discutido.

Las Actas y Decretos del Concilio Plenario Latinoamericano votadas por los Padres Conciliares, fueron revisadas por una comisión especial de cardenales y promulgadas por León XIII el uno de enero de 1900. Se cerraba así, no sin cierto simbolismo, una época y se abría otra. Los 998 artículos, los extractos de las sesiones conciliares y el voluminoso apéndice documental fueron a partir de ese momento el punto de referencia común para la vida de la Iglesia latinoamericana. Destaca aún más ese deseo de que sirviese de norma inexcusable el hecho de que en 1906, la Tipografía Vaticana publicase la traducción oficial de los textos conciliares. Nadie podía desde ese momento argüir ignorancia de lo legislado. No vamos ahora a analizar el impacto de esas disposiciones en la vida de la Iglesia en América. Es algo que corresponde plenamente al siglo XX. Únicamente destacaremos los logros inmediatos, podríamos decir —y permanentes— que tuvo el Concilio.

El concilio plenario latinoamericano, punto de partida de la iglesia latinoamericana

No nos parece aventurada esta afirmación. Es cierto, y el estudio de las Actas y Decretos permite comprobarlo —con matices, sin embargo— que no se llegó a una definición —tan inasible, por otra parte— de lo específicamente latinoamericano. En cambio, sí se consiguió que lo que hasta entonces no era sino una certeza histórica —mismo origen, lengua y fe— o geográfica, se convirtiese en algo operativo. Y que los límites de la Iglesia latinoamericana quedasen definidos tal y como los conocemos en la actualidad.

El logro más importante fue la unidad del episcopado. No hay que perder de vista que no lo estaba. Si la sede del Plenario fue Roma, se

[560] Piccardo 1991, p. 234.

debió a los enfrentamientos y suspicacias de las distintas repúblicas que querían serlo: Roma era sede neutral. Los argumentos que el propio León XIII utiliza en las Letras *Cum Diuturnum* —facilidad de comunicaciones— no deben hacer olvidar la falta de acuerdo para una sede americana, que era lo que quería en principio la Santa Sede. Las suspicacias nacionalistas se manifestaron incluso en el mismo concilio: ningún episcopado quería ser preterido. Fue necesario establecer un turno rotatorio de presidencia con los distintos arzobispos para que todos estuviesen representados. Esto también se presentó como una manifestación de unidad, pero surgió de las desavenencias entre las distintas candidaturas, como escribía monseñor Eulogio Gillow a Nicolás Averardi:

> los de Chile, por ser su metropolitano el más antiguo de entre los presentes parecía que pretendían [la presidencia]. Los portugueses, o sea, el Brasil, que han venido en bastante número y vacilaron en venir por su minoría frente al elemento hispano-americano, trabajaban por que el arzobispo de Bahía fuese el presidente, por el carácter que tiene de primado, y se nombrarían dos vice-presidentes, representantes de las antiguas sedes de México y Lima [...] en la reunión de los once arzobispos, después de palpar las muchas susceptibilidades y dificultades, brotó la idea de que cada uno de los metropolitanos presidiera un turno según orden de antigüedad [561],

lo que se propuso al papa, que lo aceptó.

El discurso inaugural, del cardenal Angelo Di Pietro, destacaba precisamente la unidad como uno de los objetivos centrales: «cuando los asuntos comunes a una ley común se sujetan, se aumentan las fuerzas individuales, para defender con la fortaleza y constancia que conviene, y con la prudencia que debe acompañarlas, los derechos de Dios y de la Iglesia» [562]. Ése es el primer logro del concilio, en palabras de León XIII en el acto de clausura:

> Reuniéndoos aquí habéis tenido ocasión de conoceros mutuamente, y de estechar más y más los vínculos de fraternal amor que ya os pro-

[561] ASV, Visita Apostólica a México, Busta XIII, ff. 445r-v. Piccardo 1991, p. 232, recoge también que fue probablemente el arzobispo de Lima, mons. Manuel Tovar el que lo propuso.

[562] Plenario 1906, pp. LIV-LV.

> fesabais. En adelante, pues, serán más cordiales las relaciones entre vosotros, y se facilitará sobremanera la comunicación recíproca de las luces y los negocios en una diócesis. Nos alegramos grandemente de este primer fruto de vuestra reunión en Roma [563].

El modo de actuar de los episcopados nacionales —y del conjunto de América Latina, aunque la evolución será más lenta— ya no será como antes del plenario. Quedarán, a pesar de todo, iglesias aisladas, pero los planteamientos de fondo parece que cambian entonces: bastaría leer las numerosas pastorales escritas por los padres conciliares al regresar a sus diócesis.

El otro punto que parece de capital importancia fue establecer pautas claras y comunes de legislación, especialmente en todo lo que se refería a la vida y actividad del clero. El clero renovado que permitirá las múltiples iniciativas, también sociales, de los años treinta del siglo XX, arranca del plenario, al menos si lo consideramos en conjunto. Desde entonces, el clero viejo, aún resistente en los últimos años del XIX, ya no es viable. Lo mismo podríamos decir de otros aspectos legislativos —matrimonio, parroquias, asociaciones— de los que hemos hablado en distintos apartados. Queda pendiente el tema de la vigencia de los decretos del plenario, sustituidos rápidamente por el Código de Derecho Canónico de 1917, para toda la iglesia latina. Dejando aparte la similitud entre ambas legislaciones [564] —aunque los decretos del plenario no tienen forma de cánones— nos parece que el valor legislativo del plenario no va tanto por su duración ni por su aplicación —no hay que perder de vista las peculiaridades de la Iglesia en América— sino por haber sido una referencia única para todas las repúblicas latinoamericanas, para la organización interna y ante los estados. De hecho, el plenario no pretendía uniformar, sino unificar, pero fue un punto de apoyo para las conferencias episcopales y para los sínodos de principios del siglo XX. También para los párrocos. No parece que tenga otro sentido la traducción oficial bilingüe que se hace de las actas y decretos en 1906. Habría que estudiar más su influencia real, pero parece claro que los decretos contribuyeron a crear el tipo de párroco y de parroquia más espiritual —quizá también más estricta— que parece difundirse en toda América Latina en las primeras décadas del siglo XX.

[563] Recogida en Brioschi 1899, cit. Piccardo 1991, p. 303.

[564] Así opinan Correa 57, pp. 53-54 y Piccardo 1991, pp. 353-355.

APÉNDICES

ABREVIATURAS

Cidoc	CIDOC Collection, *The History of Religiosity in Latin America, 1830-1970 on microfiche,* Inter Documentation Company AG.
AES	Archivio della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari
ASV	Archivio Secreto Vaticano
fas.	Fascículo
pos.	Positio

BIBLIOGRAFÍA

BREVE INDICACIÓN SOBRE ARCHIVOS UTILIZADOS

No vamos a indicar una relación completa de fuentes consultadas, demasiado extensa. Muchas las citamos en notas. Sí creemos en cambio que compensa aclarar la clasificación de los archivos manejados para entender las citas y comentar algo los fondos más interesantes. El archivo más útil es el Archivio della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (AES), que se conserva en la Torre Borgia, dentro del Vaticano, pero totalmente al margen del Archivio Secreto Vaticano (ASV).

La documentación del AES se agrupa en secciones, posiciones y fascículos. Las secciones que interesan para América Latina son América y las distintas repúblicas. Dentro de cada sección los documentos se agrupan en posiciones, o temas. Los fascículos son sencillamente una división material para agrupar los documentos. Así, América, fas. 6, posición 61 recoge documentación sobre la «posición 61» de la «sección América» que está en el «fascículo 6» de esa sección. A continuación indicamos únicamente los fascículos más ricos de las secciones más interesantes. Son especialmente importantes los fascículos de América 6, 7, 8, 9, 15, 16 y 17, que agrupan documentación de todos los países sobre la situación político-religiosa a final de siglo. Es una selección de documentos hecha en 1894 en la propia Congregación para que la utilizasen los cardenales encargados de organizar el Concilio Plenario Latinoamericano. Sobre el plenario son fundamentales América 19, 52, 59, 61, 67, 68 y 69, con las observaciones de los obispos a los esquemas

del concilio. También, 72, 74, 76 y 81, sobre su desarrollo y terminación.

De los distintos países vale la pena destacar los informes por naciones sobre los temas que pedía cada año la Secretaría de Estado a sus representantes. A título de ejemplo, sobre legislación eclesiástica hay informes detallados en Equatore 132, Haití 15, Brasile 60, Colombia 75; sobre seminarios, en Perú 52; sobre periodismo, en Haití 24, Equatore 95 y 127, Colombia 57 y 72, Bolivia 22; sobre acción católica, en Haití 24, Colombia 80; sobre la situación política y religiosa, en Messico 7, R. Dominicana 5, Costarica 22, Guatemala 10, Venezuela 6, Brasile 10 (general de toda América), Haití 6 y Perú 41; sobre órdenes religiosas, Brasil 46, Equatore 101 y 102, Colombia 59 y Bolivia 22. Los que se refieren a Cuba y Puerto Rico, entonces españoles, han sido publicados en Cárcel 1988.

Otro gran bloque de interés son las instrucciones secretas a los internuncios, delegados y visitadores apostólicos en América Latina, que les entregaba el secretario de estado cuando comenzaban su misión. En ellas se recogen los problemas pendientes y la situación real, vista desde Roma, de las distintas repúblicas. Interesan, entre otros, Messico 54, con las instrucciones de Nicola Averardi —que no se encuentran en el ASV—, Equatore 142, Colombia 55 y R. Dominicana 3.

Los fondos del AES hay que complementarlos con los del ASV. Para nuestra época interesa el archivo especial de la misión de Averardi en México, que forma un archivo aparte —Visita Apostólica al Messico— y la sección Nunciaturas. En esta última se encuentran, por ejemplo, las instrucciones secretas a los nuncios en Brasil entre 1892 y 1902 (Brasil, N. 73, 354; N. 83, 405 y N. 98, 481), Perú (Perú, N. 25, 3) o informes anuales como el de los religiosos en Perú (Perú N. 38, 3).

Nos parece que estas indicaciones sobre algunos de los legajos que hemos utilizado dan idea del interés que tienen los archivos vaticanos para el estudio de la vida religiosa —y también política y social— de América Latina. Los archivos diocesanos —especialmente los de México, Ecuador y Perú— ofrecen lógicamente sólo datos locales, aunque a veces son muy valiosos por las características diocesanas o por el lugar clave ocupado por el obispo. Tal es el caso de Eulogio Gillow en México, verdadero representante oficioso de la Santa Sede. Con todo, sería de gran utilidad conocer los fondos de, al menos, los archivos de las

diócesis latinoamericanas. Los escasos trabajos en esa línea como Catálogo 1986, o Lassegue 1981, son un camino a seguir.

COMENTARIO BIBLIOGRÁFICO

El paso del siglo XIX al XX, a pesar de ser un momento clave de recuperación de la Iglesia americana, está muy poco estudiado. Es frecuente que las historias generales de la Iglesia, también las latinoamericanas, pasen de los años ochenta del XIX a los años treinta del XX. En medio queda una extraña terra incógnita, de la que sólo recientemente ha empezado a escribirse.

Una visión general interesante y reciente del período —abarca de 1870 a 1930—, que compartimos en muchos puntos, es la de Lynch 1991, publicada originalmente en 1988. Otras historias religiosas abarcan un período más amplio. Un trabajo clásico, es el de Pike 1977. Plantea cuestiones generales y problemas interesantes. Carece, sin embargo de información de primera mano, y en ocasiones es poco preciso en los detalles. Es necesario leer, por la novedad de algunos temas y por la buena bibliografía, Cárdenas 1987, sin limitarse al capítulo del concilio. Lo mismo, más sintético, en Cárdenas 1988.

Sin salirnos del ámbito general, no puede dejar de consultarse la Historia General de la Iglesia en América Latina, coordinada por Enrique D. Dussel. El interés de los distintos apartados varía tanto como sus autores. Sobre nuestro período interesan Cardenal 1985, Cardot 1981, Carías 1985, o González 1981, entre otros que hemos utilizado. Muy actual, también, con muchos datos, sobre todo referidos a misiones, es la de Henkel 1990. Datos interesantes en Patee 1951, que sin ser una historia de la Iglesia, ofrece datos sobre el XIX. Está organizado por países, con buena bibliografía comentada sobre cada uno. Una historia general de América Latina, pero con sugerencias muy valiosas sobre el papel de la religión, es la de Chevalier 1979.

Las historias nacionales de la Iglesia son menos recientes, aunque ofrecen muchos datos y su calidad es muy variada. Sobre Brasil, interesa Barbosa 1945 con un buen apéndice documental que incluye un apartado para el Concilio Plenario—, Camargo 1955 o Pires 1946, con apéndices interesantes y minibiografías de obispos y religiosos importantes. Sobre la llamada cuestión religiosa, Guerra 1952, muy favorable

a los dos obispos implicados. Sobre Chile, Silva 1925, pormenorizada pero con pocos datos estadísticos. Sobre Venezuela, Watters 1933. Más interesante es la producción historiográfica de Perú y México. De Perú lo más reciente y mejor —incluso a nivel continental— aunque con apreciaciones a veces poco matizadas, quizá por la nacionalidad del autor, es Klaiber 1988. De México hay buenos trabajos monográficos, como el de Goddard 1981, sobre el pensamiento social de los católicos, pero que resulta más amplio: datos de sociología religiosa, Guadalupe, educación, clero, reacción liberal, etc.

Sin ser propiamente de tema religioso, uno de los estudios más agudos que pueden leerse sobre el período —con abundantes referencias a la compleja relación entre Iglesia, poder y pueblo, en el México revolucionario— es el de Guerra 1988. También estudia esas relaciones, centrado en la jerarquía, Conger 1985, con buenas fuentes, aunque el relato es a veces demasiado rápido. A nivel continental, un trabajo que no es de historia religiosa, pero muy útil para entender la actividad de los intelectuales anticatólicos, es Hale 1991. Da luz para conocer el escaso alcance popular de esas luchas intelectuales el cuidadoso estudio de Newland 1991 sobre el nivel educativo de América Latina, sobre todo en el ámbito escolar. El autor utiliza fuentes estadísticas muy variadas, pero, también en este campo, se queja de la carencia de trabajos nacionales de base, excepto en México.

Las distintas historias nacionales, más o menos actuales y extensas, sirven para percibir la desigual realidad americana, aunque aportan muy pocos datos sobre cuestiones religiosas. Las hay para casi todos los países y son también muy desiguales. Son más recientes, con todo, que las historias nacionales de la Iglesia, y pueden servir las que citamos en la bibliografía.

De utilidad para conocer la situación de la Iglesia a principios de siglo, sigue siendo útil Termoz 1909 y hay datos —no siempre seguros ni absolutos— en Annuario 1900, o, más fiables, en Ritzler 1978. Imprescindible para las cuestiones diplomáticas es De Marchi 1957. Las economías de las distintas Iglesias, incluidas las desamortizaciones, son poco conocidas. Incluso artículos especializados como el de Knowlton 1969 ofrecen pocos datos.

Todo lo que se refiere a las relaciones diplomáticas entre Roma y los distintos países apenas se ha estudiado. Hay mucho más sobre las relaciones Iglesia-Estado. El libro clásico de Mecham 1966, necesita ser

revisado a fondo, no sólo porque no utiliza documentación vaticana, cuando los archivos están ya abiertos, sino porque el tono es poco ecuánime a veces y hay afirmaciones cuando menos discutibles. De ámbito nacional interesan Berbusse 1963, sobre el cambio que supuso para la Iglesia, que Puerto Rico pasase a control estadounidense. En Dutari1980 se recogen las actas de un simposio sobre relaciones Iglesia-Estado en casi todos los países americanos. Los que traen alguna introducción histórica —aunque muy breves— se citan en la bibliografía. Faltan, con todo, estudios detallados recientes. Uno a destacar, que utiliza fuentes vaticanas y ecuatorianas, es el de Castillo 1987, de especial interés para analizar el cambio del Ecuador católico al liberal.

En cambio, asuntos tan importantes como la prensa católica —de la que ni en México hay un elenco fiable, según Goddard—, los partidos católicos, la educación católica o la influencia de los inmigrantes apenas han sido tratados. Algo más, aunque con óptica partidista, de una y otra parte, se ha publicado sobre protestantismo y catolicismo. En general, los trabajos estadísticos de época parecen mejores en el ámbito protestante que en el católico. La extensión de las misiones protestantes en la América católica en Beach 1925, muy detallados, también con datos de finales del XIX. Estudios recientes sobre las actividades protestantes en distintos países son los de Kuhl 1982 para el área andina, o Nelson 1985, para América Central. Ambos son ligeramente beligerantes. Kuhl tiene una cierta carga anticatólica, y a veces pequeños fallos sorprendentes, como cuando confunde el arzobispo de Lima con el delegado apostólico. Desde el ángulo católico los trabajos similares, también combativos, son anteriores, como los de Crivelli 1931 —sistemático sobre los distintos grupos pero con pocos datos anteriores a los años treinta— y Damboriena 1962, rico en datos. Sobre sectas, sobre todo en Brasil, hay mucho, aunque casi siempre más sociológico que histórico. Un artículo muy reciente que muestra los difusos límites —sobre todo para los protagonistas— entre el catolicismo y las sectas, es el de Kloppenburg 1992.

Sobre el clero, especialmente secular, hay muy poco. Algunas biografías de obispos, aunque casi todas son hagiográficas y, a veces, muy breves, aunque suelen ofrecer muchos datos, como la de Vidal 1935 sobre Mariano Soler, de Uruguay. Casi todos los grandes obispos de la época, Thiel, Soler, Casanova, incluso Gillow, etc., tienen su biografía, más o menos modesta, y con las limitaciones que acabamos de comen-

tar. Con todo, se echan en falta diccionarios episcopales. Muchas veces, la mejor fuente de datos —indirectamente— es Ritzler 1978. Sobre los religiosos, como de costumbre, hay algo más, aunque a veces centrado en momentos excepcionales. Tal es el caso de la reorganización de las decadentes órdenes religiosas en Brasil, tras la caída del Imperio, que trata, entre otros Bettencourt 1990, o las consecuencias y antecedentes de la «cuestión religiosa», desarrollada por Guerra 1952. Hay también algunos trabajos sobre misiones, sobre todo salesianas. La bibliografía sobre el recomienzo misional de fines del XIX está muy bien recogida en Henkel 1990.

En cambio, del clero secular, aunque no pocos escriben, apenas hay datos reales. Muchas veces, da la sensación de que se escribe teniendo a la vista lo que pasaba en Europa, suponiendo que lo mismo sucedería en América. Aquí hemos tenido que recurrir especialmente a fuentes primarias, especialmente vaticanas, muy preocupadas por el tema. Ya hemos dicho que el Plenario Latinoamericano tiene como objetivo fundamental la formación del clero, un tema que no hemos tratado porque es difícil conocer su impacto en América, pero de indudable influencia —quizá más en el XX que en el XIX— es el Colegio Pío Latinoamericano, adecuadamente estudiado en Medina 1979. Los datos sobre fecundidad vocacional son escasos, y apenas hay ninguna monografía reciente sobre el tema. Puede partirse, sin embargo de los estudios sociológicos realizados a mediados del siglo XX, que en ocasiones recogen antecedentes históricos. Una serie de trabajos sobre la escasez de vocaciones es la difundida por Feres en los años sesenta. Dentro de esa serie, estudia el problema sacerdotal en Colombia, Pérez 1962, —con algunos datos sobre fechas de fundación de seminarios— en América Central, Pérez 1964 y en Brasil, Pérez 1965, con buenas estadísticas y algunos datos del XIX. Aunque están centrados sobre todo en el siglo XX, pueden servir de punto de referencia dada la escasez de datos. Algunos escritos episcopales de la época, dan idea del problema, como los de Casanova 1987, Casanova 1988 y Casanova 1905, pero no ofrecen datos. Para conseguirlos —siempre con prevenciones,— hay que recurrir a estadísticas de época, como Annuario 1900, que ni siquiera los registra para todas las diócesis. Pueden conseguirse también, además de informaciones sobre la formación sacerdotal de las distintas publicaciones sobre seminarios, escritas muchas veces con motivo de fiestas o aniversarios, por tanto muy anecdóticos. Pero dan un reflejo muy

real de la vida de aquellos estudiantes, y de sus dificultades. Son trabajos relativamente frecuentes en México, como Barradas 1966, sobre el de Jalapa, Isla 1963, sobre el de Querétaro —con muchos detalles de la vida material— Quiroz 1947, sobre el de Puebla, Sánchez 1931, sobre el de Ciudad de México —estos dos últimos con interesante sobre las épocas de persecución— o Loweree 1963, verdadero centón de documentos, de todo tipo, incluyendo la lista de alumnos desde 1796. Son más escasos en otros países, entre otras cosas porque la mera existencia de historias de este tipo indica ya una cierta pujanza vocacional. Lógicamente, existen en Chile, como por ejemplo, Seminario 1907, laudatorio, pero muy rico en datos que reflejan bien el desarrollo del centro, tanto de los estudios, como de la piedad. En Perú, Vargas Ugarte ha tratado el de Santo Toribio, pero apenas hay datos sobre nuestro período.

Para conocer la vida religiosa real a fines del XIX hay que recurrir, fuera de la documentación eclesiástica, a los escritos de viajes. Muchos datos sobre religiosidad popular, piedad, prácticas, en Terrien 1903, que viajó durante la última década del siglo por casi toda América para promover la ayuda a las misiones. También los escritos episcopales —si se toman con precaución— ofrecen datos sobre los niveles de moralidad y las costumbres. Los obispos prolíficos son los que más aportan, como Casanova en Chile, un tanto excepcional. Así, Casanova 1987, sobre la situación de las parroquias, Casanova 1889, sobre la bebida, Casanova 1892, sobre la presión laboral frente al domingo, o Casanova 1900, sobre prácticas piadosas en trance de extinción. La pintura de época y las fotografías nos ofrecen también muchos datos de la religión del pueblo, poco aprovechados, creemos. Baste señalar la impresionante serie de acuarelas sobre el Corpus Christi en Cuzco, realizadas por González Gamarra, publicadas recientemente en González 1987 o las fotografías de procesiones y actos litúrgicos en el norte de Perú, en los últimos años del XIX, recogidas en Vreeland 1989.

Para conocer la vida oficial de la Iglesia son imprescindibles las pastorales, algunas muy importantes, como fuente de preocupaciones más generales, como la de Brioschi 1899, que sintetiza las preocupaciones del Concilio Plenario, en seminarios, párrocos y misiones. Los acuerdos de los sínodos finiseculares son también muy sugerentes no sólo porque

recogen muchos problemas, costumbres, tradiciones y pecados populares, sino como detector del nivel de esas naciones. Sorprende, por ejemplo, el lenguaje «moderno», preciso y, al tiempo, «pastoral» del Sínodo 1895, así como su abrumador apéndice de fuentes. Conocerlos mejor y compararlos, serviría para tener más claros los niveles intelectuales y canónicos de las distintas diócesis.

Una buena idea de lo que supuso el concilio plenario, la da Cárdenas 1987, siguiendo a Morando 1980. Para ver las dificultades que supuso vencer las resistencias nacionales hasta reunir el concilio y para conocer la situación de una de las Iglesias más importantes del continente, es un excelente trabajo —con material de primera mano— el de Chávez 1986. La primera aproximación al concilio en conjunto, es la Cejudo 1961. La última y más completa, con un buen trabajo en los archivos vaticanos y una amplísima bibliografía, la de Piccardo 1991. Los textos conciliares en Plenario 1906, con la versión castellana oficial y Appendix 1899, que es también una excelente colección de textos romanos de fines del XIX sobre América Latina.

CLAVES BIBLIOGRÁFICAS

Andrés-Gallego 1975. J. Andrés-Gallego, *La política religiosa en España* 1889-1913, Editora Nacional, Madrid [1975].

Annuario 1900. *Annuario Ecclesiastico* 1900, S. Silvestro in Capite, Roma, 1900.

Appendix 1899. *Appendix ad sechema Decretorum pro Concilio Plenario Americae Latinae,* Typis Vaticanis, MDCCCXCIX.

Arellano 1985. J. E. Arellano, *Nicaragua,* en E. Dussel (dir.), *Historia General de la Iglesia en América,* VI, América Central, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 324-331.

Barbosa 1945. M. Barbosa, *A Igreja no Brasil* (Notas para a sua história), Editora de obras gráficas A Noite, Rio de Janeiro, [1945].

Barradas 1966. C. Barradas, Seminario. *Trayectoria de un siglo y realidad presente,* [Ed. Ut unum sint, Jalapa], México D. F., 1966 (Cidoc 25136).

Beach 1925. H. P. Beach - C. H. Fahs, *World Missionary Atlas,* Institute of Social and Religious Research, New York, 1925.

Bendaña 1985. R. Bendaña, Guatemala, en E. Dussel (dir.), *Historia General de la Iglesia en América,* VI, América Central, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 286-309.

Berbusse 1963. E. J. Berbusse, «Aspects in Church-State relations in Puerto Rico, 1898-1900», en *The Americas*, XIX (1963), 291-304.

Bethel 1991. L. Bethel (ed.), *Historia de América Latina,* 8: América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930, Editorial Crítica, Barcelona, 1991.

Bettencourt 1990. E. Bettencourt O.S.B., «A restauraçao dos mosteiros beneditinos de Brasil em fins do século XIX»,, en *Teocomunicaçao* (Porto Alegre), 20 (1990), 147-158.

Brioschi 1899. P. A. Brioschi, *Pastoral del Il.mo y R.mo Señor --, Obispo de Cartagena de América sobre el Concilio Plenario Latino Americano y relativos documentos puestos en apéndice, s.l.,* [fechada en Milán, 1 de agosto], 1899.

Calm 1987. L. Calm, *El Chile de Pío IX,* 1824, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1987.

Camargo 1955. P. F. da Silveira Camargo, *Historia Eclesiástica do Brasil,* Editorial Vozes, São Paulo, 1955, (Cidoc 2534).

Cárcel 1988. V. Cárcel Ortí, *León XIII y los católicos españoles. Informes vaticanos sobre la Iglesia en España,* Eunsa, Pamplona, 1988

Cardenal 1985. R. Cardenal, El Salvador, en E. Dussel (dir.), *Historia General de la Iglesia en América, VI,* América Central, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 310-323.

Cárdenas 1987. E. Cárdenas, *El Primer Concilio Plenario de la América Latina,* 1899, en *Manual de Historia de la Iglesia,* Tomo X, Q. Aldea y E. Cárdenas (dirs.), *La Iglesia del siglo* XX en *España, Portugal y América Latina,* Herder, Barcelona, 1987, pp. 465-552.

Cárdenas 1988. E. Cárdenas, *Panorama del catolicismo iberoamericano,* en José María Javierre (coord.) *Gran Enciclopedia de España y América,* tomo VII, Juan María Laboa (coord.), *Las creencias,* Gela - Espasa-Calpe Argantonio, Madrid, 1988, 2.ª ed., pp. 147-214.

Cardot 1981. C. F. Cardot, *La renovación eclesial a partir de la administración Rojas Paul (1888),* en E. Dussel (dir.), *Historia General de la Iglesia en América Latina, VII, Colombia y Venezuela,* Sígueme, Salamanca, 1981, pp. 487-500.

Carías 1985. M. Carías, Honduras, en E. Dussel (dir.), *Historia General de la Iglesia en América, VI, América Central,* Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 332-340.

Casanova 1887. M. Casanova, *Pastoral sobre la actual situación de las parroquias del Arzobispado* (1887), en Casanova, 1901a.

Casanova 1888. M. Casanova, *Carta al clero sobre la escasez de vocaciones al sacerdocio* (1888), en Casanova, 1901a.

Casanova 1889. M. Casanova, *Pastoral del Ilustrísimo Señor --- sobre la intemperancia en la bebida. El demonio alcohol, por el Doctor Próspero Despine,* Imprenta del Gobierno, Quito, 1889.

Casanova 1890. M. Casanova, *Pastoral publicada al volver de la visita* «ad limina apostolorum», en Casanova, 1901a.

Casanova 1892. M. Casanova, *Pastoral del Illmo. y Rvmo. Sr. Dr. D. ---, Arzobispo de Santiago de Chile sobre la santificación del domingo,* Imprenta de Emilio Pérez L., Santiago de Chile, 1892.

Casanova 1893. M. Casanova, *Pastoral sobre la propaganda de doctrinas irreligiosas y antisociales (1893),* en Casanova, 1901a.

Casanova 1896. M. Casanova, *Carta pastoral que el Illmo. y Rmo. Sr. Arzobispo de Santiago de Chile Dr. D. --- dirige al clero de su diócesis sobre la enseñanza del catecismo,* Imprenta Cervantes, Santiago de Chile 1896, (Incluye los «Estatutos de la Cofradía de la Doctrina Cristiana»).

Casanova 1898. M. Casanova, *Circular del Illmo. y Rmo. Sr. Arzobispo de Santiago de Chile Dr. Don --- a los Rectores de los Seminarios y los Directores de los Colegios Católicos y Escuelas de ambos sexos sobre la Necesidad de observar en la educación las reglas de la higiene,* Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1898.

Casanova 1900. M. Casanova, *Pastoral del Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. ---Arzobispo de Santiago de Chile sobre la necesidad de conservar las prácticas cristianas en las familias,* Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1900.

Casanova 1900b. M. Casanova, *Pastoral sobre la necesidad de fundar escuelas parroquiales* (1900), en Casanova, 1901a.

Casanova 1901a. M. Casanova, *Obras pastorales del Ilmo. y Rmo. Señor Dr. D. ---, Arzobispo de Santiago de Chile, con un retrato del autor,* B. Herder, Friburgo de Brisgovia (Alemania), 1901.

Casanova 1901b. M. Casanova, *Circular sobre fundación de escuelas parroquiales* (1901), en Casanova, 1901a.

Casanova 1905. M. Casanova, *Circular que el Illmo. y Rmo. Sr. Arzobispo de Santiago de Chile Dr. D. ---, dirige a los párrocos y demás eclesiásticos del Arzobispado acerca de la vocaciones eclesiásticas,* Imprenta de la Revista Católica, Santiago de Chile, 1905.

Castillo 1987. J. S. Castillo Illingwort, *Provisión de sedes episcopales en el Ecuador bajo el nuevo régimen liberal (1895-1922),* Corporación de Estudios y Publicaciones, Quito, 1987.

Catálogo 1986. *Catálogo del Archivo del Cabildo Eclesiástico de Cuenca,* Banco Central del Ecuador, [Quito, 1986].

Catalogus 1958. *Catalogus Alumnorum Pontificii Collegii Pii Latini Americani, Ab anno 1858 ad annum, 1958, Romae,* Mecanografiado (Cidoc 21096).

Cejudo 1961. F. Cejudo Vega, *El Primer Concilio Plenario de America Latina,* Tesis doctoral, Universidad de Ottawa, (Pub.: s.e., México, 1961).

Chávez 1986. R. E. Chávez Sánchez, *La Iglesia en México hacia el Concilio Plenario Latinoamericano (1896-1899),* Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum in Facultate Historiae Ecclesiasticae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1986.

Colectiva 1892. *Exposición colectiva del episcopado latinoamericano sobre la libertad e independencia del Romano Pontífice,* Imprenta del Clero, Quito, 1892.

Colectiva 1901. *Pastoral Collectiva dos senhores bispos da Provincia Ecclesiastica Meridional do Brasil comunicando ao Clero Secular e Regular o resultado das Conferencias realisadas en São Paulo de 3 a 12 de Novembro de, 1901,* Typografia Leuzinger, Río de Janeiro, 1902.

Colectiva 1907. *Pastoral collectiva dos Senhores Arcebispos e Bispos das Provincias Ecclesiasticas de S. Sebastião do Rio de Janeiro e Marianna communicando ao clero e fieis o resultado das conferencias dos mesmos, no seminario archiepiscopal de Marianna de 2 a 12 de agosto de, 1907,* Typografia Leuzinger, Río de Janeiro, 1907.

Conger 1985. R. D. Conger, *Porfirio Díaz and the Church Hierarchy, 1876-1911, Dissertation for the Ph. D. in Ibero-American Studies, Inédita, The University of New Mexico, Alburquerque, 1985.* (Reproducida por University Microfilms International).

Crivelli 1931. C. Crivelli, *Los Protestantes y la América Latina, Conferencias, Acusaciones, Respuestas,* Pontificio Colegio Pío-Latino-Americano, Roma, 1931 (Cidoc 1370).

Chevalier 1979. François Chevalier, *América Latina, de la Independencia a nuestros días,* Labor, Barcelona, 1979.

Cholvy-Hilaire 1985. G. Cholvy - Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine,* 3 tomos, Privat, Toulouse, 1985-1988.

Damboriena 1962. P. Damboriena, *El protestantismo en América Latina, I, Etapas y métodos del Protestantismo Latino Americano, II, La situación del Protestantismo en los países latino-americanos,* Feres, Friburgo - Bogotá, 1962 - 1963.

De-Marchi 1957. G. De Marchi, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al, 1956, Edizioni di Storia e Letteratura,* Roma, 1957.

Dutari 1980. J. T. Dutari (ed.), *Simposio Sudamericano Alemán sobre Iglesia y Estado,* Ediciones de la Universidad Católica, Quito, 1980.

Fellman 1981/I-II-III. J. Fellman Velarde, *Historia de Bolivia,* Los Amigos del Libro, La Paz, 1981, 3 tomos.

Frías 1984. F. Frías Valenzuela, *Manual de historia de Chile,* Nascimento, Santiago de Chile, 1984.

Goddard 1981. J. A. Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914.,* UNAM, México, 1981.

González 1977. H. González Oropeza, *Iglesia y Estado en Venezuela* (Selección de textos y notas por ---), Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1977.

González 1981. F. González, *La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal colombiano (1850-1886),* en E. Dussel (dir.), *Historia General de la Iglesia en América Latina, VII, Colombia y Venezuela,* Sígueme, Salamanca, 1981, pp. 351-399

González 1987. F. González Gamarra, *Cuzco Corpus Christi Procession - Corpus del Cuzco, Acuarelas Inéditas / Unpublished watercolours,* Edición y textos de Luz González Umeres, Lima, 1987.

Grigoriu 1980. R. Grigoriu de Losada, *Relaciones Iglesia-Estado en Bolivia,* en Julio Terán Dutari (ed.), *Simposio Sudamericano Alemán sobre Iglesia y Estado,* Ediciones de la Universidad Católica, Quito, 1980, pp. 251-268.

Guerra 1952. F. Guerra, *A questão religiosa do Segundo Imperio Brasileiro. Fundamentos históricos,* Irmïos Pongetti, Rio de Janeiro, 1952.

Guerra 1988/I-II. F.-X. Guerra, *México: Del Antiguo Régimen a la Revolución,* Fondo de Cultura Económica, México, 1988, 2 tomos

Gutiérrez 1980. A. Gutiérrez Jaramillo, *Relaciones Iglesia-Estado en Colombia,* en Julio Terán Dutari (ed.), *Simposio Sudamericano Alemán sobre Iglesia y Estado,* Ediciones de la Universidad Católica, Quito, 1980, pp. 269-321

Hale 1991. C. A. Hale, *Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930,* en Leslie Bethel (ed.), *Historia de América Latina, 8: América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930,* Editorial Crítica, Barcelona, 1991, pp. 1-64.

Hammett 1988. B. R. Hammett, *La regeneración, 1875-1900,* en M. L. Salmoral (cols.), *Historia de Iberoamérica,* Tomo III, *Historia Contemporánea,* Cátedra, 1988, pp. 360-368.

Henkel 1990. W. Henkel, *La Chiesa in America Latina, en Agustine Fliche* - V. M., *Storia della Chiesa,* tomo XXIV, Josef Metzler (ed.), *Dalle missioni alle chiese locali (1846-1965),* Edizioni Paoline, [Milano], 1990, pp. 477-644.

Herrera 1888. B. Herrera Restrepo, *Circular sobre enseñanza religiosa en las escuelas y colegios (1888),* en Herrera, Pastorales, pp. 65-82.

Herrera 1889. B. Herrera Restrepo, *Circular [contra el espiritismo]. 1889. Diócesis de Medellín,* en Herrera, Pastorales, pp. 117-121.

Herrera 1895. B. Herrera Restrepo, *Circular [contra sectas protestantes], 1895,* en Herrera, Pastorales, pp. 345-348.

Herrera 1895a. B. Herrera Restrepo, *Pastoral sobre el lazareto (1895),* en Herrera, Pastorales, pp. 353-354.

Herrera 1912. B. Herrera Restrepo, *Pastorales, Circulares, decretos y otros documentos del Ilmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. ---, Arzobispo de Bogotá, Primado de Colombia,* Tomo I (1885-1900), Imprenta de San B., Bogotá, 1912.

Hilton 1964. S. E. Hilton, *«The Church-State dispute over education in Mexico from Carranza to Cárdenas»,* en *The Americas*, XXI (1964), pp. 163-183.

Instrucción 1904. *Instrucción pastoral del Episcopado venezolano al clero y fieles de la República dictada en las conferencias que dicho episcopado celebró en Caracas el año del Señor MCMIV, 25 de Mayo-27 de Julio,* Tip. La Religión, Caracas, 1905.

Isla 1963. E. de la Isla, *Historia del Seminario Conciliar de Nuestra Señora de Guadalupe de Querétaro,* Tomo I, 1865-1915, Editorial Ius S.A., México, 1963, (Cidoc 25202).

Klaiber 1988. J. Klaiber, *La Iglesia en el Perú. su historia social desde la Independencia,* Pontificia Universidad Católica del Perú [Lima], 1988, 2.ª ed.

Kloppenburg 1992. B. Kloppenburg, «El sincretismo afro-brasileño como desafío a la evangelización», en *Scripta Theologica*, 24 (1992), pp. 101-112.

Knowlton 1969. R. J. Knowlton, «Expropiation of Church property in Nineteenth-Century Mexico and Colombia: A Comparison», en *The Americas*, XXV (1969), 387-401.

Kuhl 1982. P. E. Kuhl, *Protestant missionary activity and freedom of religion in Ecuador, Peru, and Bolivia,* Dissertation for Ph. D., Iné-

dita, Southern Illinois University at Carbondale, Ill, 1982. (Reproducida por University Microfilms International).

Langlois 1984. C. Langlois, *Le catholicisme au feminin. Les congrégations françaises à superérieure générale au XIXe siècle,* Les Editions du Cerf, París, 1984.

Larrea 1980. J. Larrea Holguín, Relaciones Iglesia-Estado en el Ecuador, en Julio Terán Dutari (ed.), *Simposio Sudamericano Alemán sobre Iglesia y Estado,* Ediciones de la Universidad Católica, Quito, 1980, pp. 343-358.

Lasegue 1981. J. B. Lassegue, *Guía del investigador en el Archivo Arzobispal del Cuzco,* Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, Lima, 1981.

Loweree 1963. D. R. Loweree, *El Seminario Conciliar de Guadalajara. Sus superiores, profesores y alumnos en el siglo* XIX y principios del XX, Apéndice, Edición del Autor, Guadalajara Jal., [¿1963?] (Cidoc 25293).

Lynch 1991. J. Lynch, *La Iglesia católica en América Latina, 1830-1930,* en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina,* vol. 8, *América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930,* Editorial Crítica, Barcelona, 1991, pp. 65-122.

Martínez 1979. P. S. Martínez, *Historia de Mendoza,* Plus Ultra, Buenos Aires, 1979.

Maza 1986. M. Maza, Manuel P. S.J., *Between Ideology and Compassion. The Cuban Insurection of 1895-98, through the private correspondence of Cuba's two prelates with the Holy See,* Tesis doctoral inédita, Georgetown University, Washington D.C., 1986 (Reproducido por University Microfilms International).

Mecham 1966. J. L. Mecham, *Church and State in Latin America. A History of Politico-Ecclesiastical Relatioes,* The University of North Carolina Press, Chapel Hill [1966], 2.ª ed.

Medina 1979. L. Medina Ascensio, *Historia del Colegio Pío Latino Americano* (Roma: 1858-1979), Editorial Jus, México, 1979.

Mercati 1954. A. M., *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità Civili,* Vol I, 1098-1914, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano, 1954.

Miranda 1989. F. Miranda Ribadeneira, *Archivo Secreto Vaticano 2,* [Catálogos del Archivo Histórico XIII], Banco Central del Ecuador, [Quito, 1989].

Morando 1980. F. Morando, *Il Primo Concilio Plenario Latinoamericano,* Tesis doctoral, Inédita, Università di Roma, Roma, 1980.

Moya 1973. F. Moya Pons, «Notas para una historia de la Iglesia en Santo Domingo», en *Eme Eme, Estudios Dominicanos* (Santiago de los Caballeros, República Dominicana), I n.° 6 (1973), pp. 3-18.

Nelson 1985. W. Nelson, *Comienzos del protestantismo criollo, 1882-1900,* en E. Dussel (dir.), *Historia General de la Iglesia en América, VI, América Central,* Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 347-354.

Newland 1991. C. Newland, «La educación elemental en Hispanoamérica: desde la independencia hasta la centralización de los sistemas educativos», en *Hispanic American Historical Review*, 71 (1991), pp. 335-364.

Olaso 1980. L. Olaso Junyent, *Relaciones Iglesia-Estado en la República de Venezuela,* en Julio Terán Dutari (ed.), *Simposio Sudamericano Alemán sobre Iglesia y Estado,* Ediciones de la Universidad Católica, Quito, 1980, pp. 405-420.

Pattee 1951. R. Patee, *El catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica,* Fides, Buenos Aires, 1951 (Cidoc 2579) (Organizado por países).

Pazos 1990. A. M. Pazos, *El clero navarro (1900-1936). Origen social, procedencia geográfica y formación sacerdotal,* Eunsa, Pamplona, 1990.

Pérez 1962. G. Pérez Ramírez, *El problema sacerdotal en Colombia,* Feres, Friburgo - Bogotá, 1962 (Cidoc 21069).

Pérez 1964. G. Pérez Ramírez e Yvan Labelle, *El problema sacerdotal en América Latina* (Centroamérica, Antillas Mayores, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, Paraguay, Uruguay), Feres, Friburgo - Bogotá, 1964, (Cidoc 21068).

Pérez 1965. G. Pérez, Alfonso Gregory y François Lepargneur, *O problema sacerdotal no Brasil,* Feres, Bruselas, 1965, (Cidoc 2167).

Picado 1985. M. Picado, Costa Rica, en E. Dussel (dir.), *Historia General de la Iglesia en América, VI, América Central,* Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 341-346.

Piccardo 1991. D. R. Piccardo, *Historia del Concilio Plenario Latinoamericano* (Roma 1899), Tesis doctoral, Inédita, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991.

Pike 1977. F. B. Pike, *La Iglesia en Latinoamérica de la Independencia a nuestros días,* en L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles (dirs.), *Nueva Historia de la Iglesia,* t. V, *La Iglesia en el mundo moderno*

(1848 al Vaticano II), Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977, pp. 316-370.

Pires 1946. H. Pires, *Temas de História Eclesiástica do Brasil,* (São Paulo Editora), São Paulo, 1946, Cidoc 537.

Plenario 1906. *Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina celebrado en Roma el Año del Señor de MDCCCXCIX.* Traducción oficial, Tipografía Vaticana, Roma, 1906.

Quiroz 1947. N. Quiroz y Gutiérrez, *Historia del Seminario Palafoxiano de Puebla, 1644-1944,* Ediciones Palafox, Puebla, 1967 (Cidoc 25250).

Retamal 1983. F. Retamal F., *El primer sínodo chileno de la época republicana:* Ancud 1851, Ediciones Universidad Católica de Chile. Facultad de Teología, [Santiago de Chile, 1983] (Cidoc 1658).

Ritzler 1978. R. Ritzler - Pirminius Sefrin, *Hierarchia Catholica Medii et Recientioris aevi, sive Summorum Pontificum - S.R.E.Cardinalium - Ecclesiarum Antistitum Series. E Documentis Tabularii Praesertim Vaticani - Collecta - Digesta* - Edita. Vol. VIII, *A Pontificatu Pii pp. IX (1846) usque ad Pontificatum Leonis pp. XIII (1903), Typis et Sumptibus domus Editorialis Il Messagero di S. Antonio, Patavii, 1978.*

Rodríguez 1966. J. Rodríguez Iturbe, *Aportación al estudio de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Venezuela. De la Ley del Patronato (1824) al Modus Vivendi (1964),* Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, 1966. (Hay edición venezolana de, 1968.)

Rodríguez 1980. E. Rodríguez Vega, *Biografía de Costa Rica,* San José (Costa Rica), 1980.

Rubio 1899. N. Rubio Alpuche, *Regeneración de los indios y de los proletarios de México por medio del cristianismo,* Discurso pronunciado por el señor Lic. D. ... en la distribución de premios a los alumnos del Colegio y Talleres Salesianos de la Ciudad de México, el 3 de septiembre de 1899, Imprenta del Colegio Salesiano, México, 1899 (Cidoc 2424).

Sánchez 1931. P. J. Sánchez, *Historia del Seminario Conciliar de México,* Tomo I, Escuela Tip. Salesiana Cristóbal Colón, México, 1931 (Cidoc 2582).

Seminario 1907. *El Seminario Conciliar de los SS. Angeles Custodios. En el quincuagésimo aniversario de la inauguración de sus actuales edificios, 1857-1907,* Imprenta de la Revista Católica, Santiago de Chile, 1907, (Cidoc 2518).

Silva 1925. C. Silva Cotapos, *Historia eclesiástica de Chile,* Imprenta de San José, Santiago de Chile, 1925, (Cidoc 1621)

Sínodo 1888. *Sínodo diocesano. De la doctrina católica. Primer proyecto,* Imprenta católica de Manuel Infante, Santiago [de Chile, 1888], (Cidoc 2122).

Sínodo 1895. *Sínodo diocesano celebrado en Santiago de Chile por el Iltmo. y Rmo Señor Arzobispo Dr. D. M. Casanova (1895),* Imprenta y Encuadernación Roma, Santiago de Chile, 1896 (Cidoc 2128).

Soler 1894. M. Soler, *Pastoral del Ilmo. Sr. Obispo diocesano para perpetua memoria del primer congreso eucarístico celebrado en la Santa Iglesia Catedral de Montevideo en los días 1, 2 y 3 de mayo del corriente año [1894],* s.l. [1894], (Cidoc 1035).

Terán 1980. J. Terán Dutari (ed.), *Simposio Sudamericano Alemán sobre Iglesia y Estado,* Ediciones de la Universidad Católica, Quito, 1980.

Termoz 1909. P. Termoz, *Amerique latine,* en A. Vacant - E. Mangenot (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique,* T. I, Letouzey et Ané, París, 1909, cols. 1081-1107.

Terrien 1903. F. Terrien, *Douze ans dans l'Amerique latine: voyages, souvenirs, travaux apostoliques,* París, 1903.

Tobar 1938. J. Tobar Donoso, *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado Ecuatoriano. Resumen histórico,* Editorial Ecuatoriana, Quito, 1938.

Vidal 1935/I-II. J. M. Vidal, *El primer arzobispo de Montevideo, Doctor Don Mariano Soler,* Escuela Tipográfica Talleres don Bosco, Montevideo, 1935, 2 tomos.

Vreeland 1989. J. M. Vreeland Jr. (ed.), *Enrique Brüning, Estudios monográficos del Departamento de Lambayeque,* Nueva edición facsimilar, [...] ilustrada con fotografías originales del archivo Brüning, Sican [Chiclayo, Perú, 1989].

Watters 1933. M. Watters, *A History of The Church in Venezuela, 1810-1930,* The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1933.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE TOPONÍMICO

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de agosto de 1992.